

DIRECTORIO







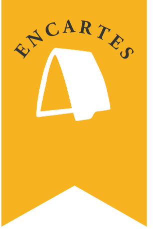


Encartes, año 7, núm 14, septiembre 2024-febrero 2025, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luís, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosi, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente.

CONTENIDO

Vol. 7, núm. 14, septiembre 2024-febrero 2025
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999



EDITORIAL

UTOPÍAS TRADICIONALES PARA ENFRENTAR LAS CRISIS DE LA MODERNIDAD
Renée de la Torre 1

DOSIER

LA CONFECCIÓN DE LA UTOPÍA COMUNITARIA
Delázkar Rizo Gutiérrez 5

UTOPÍAS COMUNITARIAS COMO APUESTAS DEL FUTURO ENTRE LOS PURHÉPECHAS
Eduardo Zárate 21

ESCRITORES NAHUAS: UTOPÍAS COMUNITARIAS Y PRÁCTICAS SOBRE LOS FUTUROS POSIBLES EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, MÉXICO
Carlos Alberto Casas Mendoza 47

EL FUTURO EN COMÚN. LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN LAS CIUDADES DEL BAJO RÍO NEGRO, NORPATAGONIA ARGENTINA
Javier Serrano 75

EJIDO EL PORVENIR EN VALLE DE GUADALUPE, BAJA CALIFORNIA. EXPERIENCIAS Y MEMORIAS DE UNA COMUNIDAD AGRÍCOLA
Rogelio E. Ruiz Ríos 103

COMPONER Y FRAGMENTAR LA UTOPÍA COMUNITARIA. VIVIR LA AUTONOMÍA ENTRE SUEÑOS Y DECEPCIONES
Delázkar Rizo Gutiérrez 129

REALIDADES SOCIOCULTURALES

APRENDER A ACOMPAÑAR A LOS ATLETAS DIGITALES AMATEURS MEXICANOS. ELEMENTOS PARA PENSAR LA PRESENCIA Y CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO MEDIADO POR TECNOLOGÍAS
Iván Flores Obregón 153



APRENDER A VER Y SENTIR LO INVISIBLE: PEDAGOGÍA SOMÁTICA EN PRÁCTICAS ESPIRITUALES ALTERNATIVAS
Yael Dansac 173

BAILANDO PARA LOS SANTOS EN EL TIEMPO DE COVID-19: RESPUESTAS AL CONFINAMIENTO DE 2020 EN EL CENTRO DE MÉXICO
David Robichaux
Jorge Martínez Galván
Manuel Moreno Carvallo 203

ENCARTES MULTIMEDIA

DEL INSOMNIO ZAMORANO. LO QUE NO SE PLATICA, PERO QUE LA NOCHE PERMITE MOSTRAR. NOTA METODOLÓGICA
Laura Lee Roush Perdue 247

FOTOGRAFIAR UN PROCESO RITUAL: UNA APROXIMACIÓN A LA AGENCIA DE LAS MÁSCARAS DEL XANTOLO EN LA HUASTECA POTOSINA
Pablo Uriel Mancilla Reyna 257

ENTREVISTAS

HACES DE LUZ: LA MIRADA CINEMATOGRÁFICA DE LUC-TONI KUHN
Por Arturo Gutiérrez del Ángel 273

ENTREVISTA A CLAUDIO LOMNITZ. SEGUNDA PARTE: EL ANTROPÓLOGO CREADOR
Por Renée de la Torre Castellanos 277

DISCREPANCIAS

LA PERTINENCIA DEL *ENSAYO SOBRE EL DON* DE MARCEL MAUSS
Debaten: Marcos Lanna y Renata de Castro Menezes
Modera: Marcelo Camurça 283



RESEÑAS CRÍTICAS

LA CASA DE LOS SUEÑOS, PATRIMONIO Y MAUSOLEOS
Patricia Arias 293

DIANE M. NELSON SALDA CUENTAS CON GUATEMALA
Ana Braconnier De León 303

DIVERSAS MIRADAS A LAS PRODUCCIONES CINEMATOGRÁFICAS Y FOTOGRÁFICAS DEL ARCHIVO ETNOGRÁFICO AUDIOVISUAL Y LA REPRESENTACIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
Karla Ballesteros 311



EDITORIAL
UTOPÍAS TRADICIONALES PARA ENFRENTAR LAS CRISIS DE LA MODERNIDAD

El número 14 de *Encartes* dedica la sección del **Dosier** a presentar varios artículos que se centran en torno al interés y la vocación de la antropología mexicana con el siguiente título: "La confección de la utopía comunitaria. Dudas, certezas e imaginarios en la construcción del futuro".

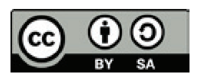
Los comunitarismos indígenas no son solo vestigios del pasado y la tradición. De ellos emanan modelos para enfrentar el mundo contemporáneo al brindar alternativas de organización social que ofrecen comunitarismos, modelos autosustentables de cara a la crisis ambiental que genera el extractivismo capitalista, proyectos revolucionarios, así como expresiones artísticas y literarias de vanguardia. Como hace algunos lustros lo mencionó Mary Louis Pratt,

> La incapacidad del neoliberalismo para generar pertenencia, colectividad y un sentido creíble de futuro produce, entre otras cosas, enormes crisis de existencia y de significados que están siendo vividas por los no consumistas y los consumistas del mundo en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar. En contraparte desde lugares que parecen insignificantes o marginales emergen los agentes inescrutables de un futuro cuyos contornos desconocemos (Pratt, 2007: 29).

En este sentido, atender las utopías que se están generando desde las comunidades indígenas parece no solo tentador, sino muy relevante.

El **Dosier** incluye un artículo de Eduardo Zárate, "Utopías comunitarias como apuestas del futuro entre los purhépechas", en el que describe cómo las organizaciones indígenas se estructuran en torno a imaginarios

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 1-4
https://encartes.mx





del futuro deseable al reivindicar el reconocimiento a su diferencia étnica. Carlos Casas es el autor de "Escritores nahuas: utopías comunitarias y prácticas sobre los futuros posibles en la Sierra de Zongolica, México", artículo en el que muestra cómo la creación literaria en lengua vernácula alienta prácticas creativas encaminadas a la construcción de proyectos comunitarios y utópicos. Javier Serrano hace su aportación con "El futuro en común. Las comunidades indígenas en las ciudades del bajo río Negro, Norpatagonia argentina", en la que explica que estas comunidades no tienen un pasado en común y carecen de territorio, aunque se identifican como mapuches y mapuche-tehuelches y logran cohesión mediante su participación en proyectos compartidos de futuro común.

Por su parte, Rogelio Ruiz Díaz entrega el artículo "Ejido El Porvenir en Valle de Guadalupe, Baja California. Experiencias y memorias de una comunidad agrícola". Este ejido se ubica en la zona fronteriza de México y los Estados Unidos y debe articular una doble realidad: la de las prácticas corporativas del Estado mexicano y las presiones del mercado. Delázkar Rizo Gutiérrez escribe "Componer y fragmentar la utopía comunitaria. Vivir la autonomía entre sueños y decepciones", en el que describe el valor que tiene hacer la milpa, recuperar las tradiciones religiosas, realizar asambleas y comer en familia como prácticas de lo que denomina el proyecto de "utopización de la vida tradicional".

En la sección **Realidades socioculturales** se incluyen tres artículos que abordan distintos temas. La lista la encabeza el escrito "Aprender a acompañar a los atletas digitales amateurs mexicanos. Elementos para pensar la presencia y construcción del campo mediado por tecnologías" de Iván Flores, quien introduce un tema novedoso para la antropología: la etnografía digital sobre atletas digitales y su actividad en videojuegos. El segundo apartado se titula "Aprender a ver y sentir lo invisible: pedagogía somática en prácticas espirituales alternativas" de la autoría de Yael Dansac, que trata sobre la importancia de estudiar las ceremonias espirituales neopaganas que tienen lugar en un sitio arqueológico de antiguos megalitos ubicados en Carnac, Francia, y que se ha convertido en lugar de celebración de espiritualidades celtas contemporáneas. Su metodología pone atención en los cuerpos y sus sensibilidades. A ello lo denomina "pedagogías somáticas". En tercer lugar publicamos el texto "Bailando para los santos en el tiempo de covid-19: respuestas al confinamiento de 2020 en el centro de México", escrito en coautoría por David

Robichaux, Jorge Martínez Galván y Manuel Moreno Carvallo, quienes analizan las fiestas religiosas en las regiones de Teotihuacán y Texcoco como parte de un acto votivo –un pago de manda por un favor recibido– durante el confinamiento causado por la pandemia de covid-19, que implicó hacer de esta tradición una tradición vivida en plataformas digitales.

La sección de **Encartes multimedia** consta del artículo "Del insomnio zamorano. Lo que no se platica, pero que la noche permite mostrar". Se trata de un ensayo fotográfico de la antropóloga Laura Roush en el que registra las tímidas expresiones de dolor, duelo y miedo durante sus caminatas nocturnas por la peligrosa e insegura ciudad de Zamora, Michoacán. Su cámara descubre los recursos simbólicos y rituales (como son las cruces, los altares de muertos y los cenotafios) que, en medio del dolor y el miedo, se asoman en la noche. La cámara posibilitó el don como intercambio de historias de la población que deambula por la ciudad nocturna a cambio de retratos fotográficos de la antropóloga en un punto de encuentro: un puesto de comida callejero. Publicamos, además, el ensayo de fotografías de Pablo Uriel Mancilla Reyna titulado "Fotografiar un proceso ritual: una aproximación a la agencia de las máscaras del Xantolo en la Huasteca Potosina", cuyas imágenes muestran las agencias de las máscaras en una festividad nahua en dicha región, las que materializan simbólicamente a los muertos durante su paso en el mundo de los vivos.

En la sección de **Entrevistas** incluimos la conversación del antropólogo Arturo Gutiérrez con el artista Tony Kuhn, así como la segunda parte de la entrevista que realizó Renée de la Torre a Claudio Lomnitz, en la que se aborda el rostro creativo y artístico del quehacer antropológico.

La sección de **Discrepancias** se destinó a celebrar los cien años de la publicación de *Ensayos sobre el don* del antropólogo francés Marcel Maus. Marcelo Camurça aceptó la invitación de organizar un panel a manera de homenaje que tiene como objetivo reflexionar en torno a la relevancia actual que ofrece la teoría sobre el don de Mauss con dos especialistas que se han apropiado de sus conceptos con enfoques muy diferentes pero muy actuales: Marcos Lanna y Renata de Castro Menezes.

En **Reseñas críticas** presentamos tres escritos: en el primero, Patricia Arias comenta el libro de Inés Vachez Palomar titulado *Arquitectura de remesas. La transformación de un pueblo mexicano*; por su parte, Anna Braconnier



comenta el libro *Saldando cuentas: Guatemala, el fin y los fines de la guerra* y Karla Ballesteros reseña el libro coordinado por Antonio Zirión: *Redescubriendo el archivo etnográfico audiovisual*.

A nombre del equipo editorial de *Encartes* esperamos que este número sea del interés de nuestros amables lectores.

Renée de la Torre
Editora de *Encartes*

Bibliografía

Pratt, Mary Louise (2007). "Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos", *Revista de Historia* (156), pp. 13-29.



DOSIER

LA CONFECCIÓN DE LA UTOPÍA COMUNITARIA

THE MAKING OF COMMUNITY UTOPIA

Delázkar Rizo Gutiérrez*

Los investigadores que forman parte de este dosier somos miembros del Grupo de Trabajo de Antropología de las Comunidades, los Futuros y las Utopías en Latinoamérica, afiliado a la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), y de la Red de Investigaciones sobre Comunidades, Utopías y Futuros (RIOCOMUN). Los estudios y reflexiones que contiene se nutren de las discusiones provocadas por reuniones y diálogos que llevan más de tres años de caminar en la red. Los textos hilvanados para este número de *Encartes* muestran contextos históricos y culturales distintos en diferentes estados del país y del extranjero: Baja California, Jalisco, Michoacán, Veracruz, Chiapas; así como en la región Norpatagonia de la Argentina. Esta heterogeneidad da muestra del interés del grupo por exponer diferentes, quizá no nuevas siempre, posibilidades para ver las utopías y los futuros comunitarios. Si bien compartimos referentes teóricos y conceptuales, no hay una homogeneidad o visión única en nuestros estudios. Esa diversidad, confiamos, favorece la continuidad de la discusión sobre la pertinencia de utilizar categorías como esperanza, comunidad y utopías para la comprensión profunda de la realidad de Latinoamérica.

Esta breve presentación no pretende indicar el camino indiscutible para concretar cualquier utopía o futuro deseado, sino exponer criterios de discusión sobre la relación minuciosa y cotidiana entre comunidades, utopías y futuros. En la primera parte hago un recorrido brevísimo de la presencia del género utópico en esta región del globo; en la segunda ubico cinco nudos problemáticos para reflexionar sobre las utopías y las posibi-

* Universidad Autónoma Chapingo-sede Chiapas. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 5-19
Recepción: 7 de junio de 2024 • Aceptación: 18 de junio de 2024
https://encartes.mx





lidades de cambio social; en la tercera presento cada artículo del dosier. Empecemos.

*****

¿Acaso fue siempre la comunidad *la* utopía?

La propuesta literaria de Tomás Moro en 1516 (2010) nos lleva al sí. En ese no lugar (del griego -*ou* y -*topía*) las normas, la justicia, el gobierno de todos, la administración de los recursos y la distribución de las riquezas funcionan porque están regidos por un compromiso con el bien común, a ser una sociedad "verdaderamente humana", leería Ernst Bloch unos siglos después. Aspirar a ese modelo de vida cuasi-armonioso (Moro no eliminaba la esclavitud o la desigualdad social) se convirtió en la utopía (con apellido europeo) soñada durante los próximos cinco siglos.[1] Desde entonces, ese no lugar inexistente empezaba a ubicarse, ya no solo imaginariamente sino geográficamente, en tierras concretas del orbe, en las islas caribeñas o en las Antillas, en las selvas tropicales de Latinoamérica, en las grandes ciudades prehispánicas o en los proyectos de comunas o ejidos en los siglos XIX y XX. Según el esencialismo con el que se le observaba –y aún observa–, la utopía existía y estaba en alguna parte de las Américas, en las sociedades nativas de esta parte del mundo.

En la isla Utopía de Moro, "los valores o principios que rigen la convivencia social nunca son algo preexistente, natural e inmutable, sino siempre resultado de una opción colectiva y, por tanto, modificables" (Krotz, 2020: 92). La utopía, en su sentido literario y como potencia del cambio social histórico (Ainsa, 1999), no ha nacido como una flor endémica en medio de la selva, es un paisaje formado socialmente, es un territorio en ejecución.

Y como territorio tiene un sujeto específico que lo ocupa, que siente, que otorga significado y prácticas alrededor de la forma de vida asociada al espacio, a su historia o, mejor dicho, a su memoria. Esteban Krotz

---

[1] Es menester mencionar la ironía del tiempo: al comienzo estas utopías eran alimentadas por los reportes descriptivos o etnográficos de los primeros viajeros en "la otra parte del mundo". En la actualidad, siguen siendo reportes etnográficos los que se utilizan para resaltar las nuevas utopías, no para la creación de lugares fantásticos, sino para la reivindicación de territorios concretos.

apunta, en el mismo texto citado, que "la memoria también puede trazar el camino hacia la sociedad humana incluso a través de los fracasos" (2020: 94), y aquí es imprescindible rescatar dos de esos parámetros de la utopía: memoria y fracasos. El primero al menos tiene dos ríos históricos de los cuales alimentarse: las utopías que florecieron en las imaginaciones literarias del siglo XV y posteriores, viajando del pensamiento europeo al latinoamericano: *República* de Platón; *Utopía* de Tomás Moro; *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella; *Noticias de ninguna parte* de William Morris; *En la soñada tierra del ideal* de Pierre Quiroule; *Nuestra América* de José Martí o *La raza cósmica* de José Vasconcelos.[2] A este se le suman los consecuentes experimentos sociales utópicos en los siglos venideros (socialismos utópicos y anarquistas, europeos, norteamericanos y latinoamericanos).

A este segundo río, Krotz (2020) lo llama "destellos utópicos" en Latinoamérica (p. 95), en los cuales encontramos una memoria de lucha –de dominación también– y un ejercicio de exigencia política por mejorar las condiciones de vida de la población indígena durante la colonización y posterior a ella (menciono brevemente la Ciudad-hospital de Horacio Vasco de Quiroga; Verapaz en Chiapas de Bartolomé de las Casas; Colonia Socialista Cecilia en Paraná de Juan Rossi; la revolución sandinista en Nicaragua o el levantamiento zapatista en México).

Ambos caudales han servido para pensar alternativas de vida a las actuales, especialmente para afrontar el manejo, reclusión, invisibilización y políticas de integración de los sistemas colonialistas y de los Estados independientes en América Latina.[3] El buen vivir o vivir bien, como propuesta intelectual y comunitaria, se encamina en ese sentido libertador contemporáneo, en el que más que viajar y desplazarse geográficamente para alcanzar la utopía, es un viaje interno y temporal, reivindicando prácticas pasadas y locales, con un eje identitario étnico y político, que desafía la continuidad cultural del mercado capital global.

[2] Como bien declara Ángel Esteban, es "interminable" el número de textos literarios que tienen "ciertos rasgos utópicos" (2023: 27), lo que refuerza la legitimidad y pertinencia de las sociedades por imaginar, soñar y nutrir esta capacidad de aspirar a un futuro mejor.

[3] La obra de Marisa González de Oleaga *et al. Viajeros, soñadores y utopías en el margen del Estado liberal: colonias experimentales en América del Sur, 1840-1930* (2000) da cuenta de esos experimentos sociales y políticos alimentados por el liberalismo político que buscaban crear esas sociedades idílicas.





Sobre ese retorno a la comunidad, es parte de la memoria generada por las élites urbanas, locales e internacionales, que veían en toda América una tierra fértil para la ejecución de proyectos utópicos; viajar a América era "un viaje en el tiempo, un viaje hacia el futuro que cada uno quisiera construir individual o colectivamente. Pronto, el 'Nuevo Mundo' fue también el lugar donde imaginar un nuevo comienzo para construir ciudades perfectas, reinos ilustrados, comunidades alternativas de inspiración política o religiosa" (Pro, 2024). Esa referencia de viaje en el tiempo es un criterio de la utopía misma, siguiendo a Erick Palomares: es su dimensión temporal, no tanto geográfica (Pro, Brenišínová y Ansótegui, 2021) y, por increíble que parezca, sigue siendo un sesgo de la memoria, algo como un régimen cronológico para leer y vivir la historia humana (como aludía Reinhart Koselleck), que demuestra en su naturaleza, en su calidad de germen utópico como de malestar crónico.

Por un lado, el viaje era un viaje al futuro, como dice Juan Pro, un viaje a lo que puede ser, al espacio soñado, a la tierra perfecta para crear esa sociedad humana sin los "errores" del pasado. Por el otro, el viaje a las Américas se vivía como un viaje al pasado, más en los siglos XIX, XX e incluso XXI, cuando ir a las comunidades indígenas, selváticas, de montañas y sierras, era viajar a ese pasado idílico, a ese lugar donde aún vivían con las buenas prácticas comunitarias, con esa solidaridad mecánica de la que Émile Durkheim habló.

Como veremos, la memoria, tanto la imaginada como la corporal, se mezcla a través del tiempo e influye en cómo los sujetos se relacionan con sus territorios. Esa relación no estática y conflictiva condiciona el futuro y la territorialidad en cuanto las personas se enfrentan a diferentes rupturas o fricciones con su comunidad y, en este sentido, con la utopía que van creando. Por ello vale la pena alertar que toda utopía trae consigo su propio germen distópico, un escenario que, a diferencia de la utopía como fantasía e inexistencia, es parte de las prácticas de la cotidianidad también.

Los fracasos. Fallar es tapizar el camino hacia el futuro deseado. No lograr, en términos de productividad, alcanzar el objetivo final no es un desperdicio histórico o social. La cuestión de haberlo intentado produce una experiencia que contiene, como Bloch anunciaba, el germen del cambio. Cabe acá recordar aquella frase ilustre de Gaston Bachelard sobre la alquimia y la experiencia: "La viva conciencia de la esperanza es de por sí un éxito" (Bachelard, 2000: 58). Las utopías se alimentan de los fraca-

sos pasados; es decir, los futuros posibles se moldean de lo que sucedió en el pasado, recordado como memoria o historia oficial, así como de lo que no sucedió y no existió (futuros pasados). En este sentido, las utopías en Latinoamérica siguen siendo reconstituyentes de experimentos pasados que buscaban modificar la realidad que, fuera de ser casos aislados o "destellos", son valiosos hitos oscurecidos que ofrecen toda una vertiente de experimentos utópicos propios de una región del mundo. Cabe señalar que esas realidades que intentan transformar tienen de telón –sin ser una génesis homogénea, pero compartiendo estructuras y políticas intercontinentales– la colonización estructural de las libertades de múltiples pueblos y comunidades, especialmente las indígenas. No es casualidad, por tanto, que en este dosier la mayoría de los casos expuestos sean de comunidades indígenas en diálogo (o desestimando uno) con el Estado, lidiando con desigualdades estructurales históricas y con vestigios de políticas indigenistas posrevolucionarias.

Entonces, la comunidad *es* la utopía. En dos vertientes este tema parece bastante atractivo como modelo de vida y como propuesta epistémica. Por un lado, vivir en la comunidad se vuelve ese lugar idílico, la utopía (el no lugar) al que "regresaremos" como humanidad para volver a las prácticas armónicas del pasado, para reconfigurar nuestras relaciones centradas en lo mercantil y político para posicionarlas en la reciprocidad, en la solidaridad y en el amor. En su segunda vertiente, la comunidad como propuesta ontológica-epistémica no es solo un instrumento teórico-metodológico para pensar formas alternativas de convivencia social, sino un horizonte de expectativas que coincidiría con las experiencias presentes de poblaciones indígenas que han con-vivido con esas experiencias desde una memoria corporal; es decir, vinculada fuertemente a los individuos cercanos a las generaciones presentes (bisabuelos, abuelas, padres, madres, etcétera).

Sin embargo, a este axioma universalizante debemos criticarlo. Si la comunidad es la utopía (con apellido decolonial) en el contexto histórico de la globalización geopolítica del capitalismo, entonces también trae consigo una distopía en su germen modernista, un dispositivo o gen que se activa cuando las decisiones de los sujetos, individuales y colectivos, se van asociando y prefiriendo las decisiones que los alejan de la utopía. Esta situación no es de sorprender dado que las fricciones, fragmentaciones y desencuentros a nivel interno en cualquier comunidad son parte de la



vida cotidiana en ellas (Celentiano, 2005). Así que, si la comunidad es la utopía moderna, aunque tenga de telón una vida premoderna, tiene esta dualidad que no se resuelve fácilmente: por un lado, se sostiene por ser una crítica y resistencia al sistema capitalista y, a su vez, por ser un sueño lejano, una idealización de la forma de vida que, para sobrevivir, requiere tanto aspirar como negociar las tradiciones y las identidades.

Entonces, ¿cómo lograr la utopía en tiempo real? Difícil tarea y, aun así, la humanidad no carece de intentos para alcanzar esos "no lugares", esos paraísos terrenales, políticos, económicos y sociales que mostrarían la correcta forma de vivir para toda la humanidad. Rastrear la utopía, consideramos en este dosier, implica un trabajo cotidiano más que un horizonte lejano por alcanzar, es un esfuerzo colectivo y no individual, aunque paradójicamente exija sostener una base de derechos civiles y políticos liberales para el individuo; es un trayecto abierto, no lineal ni homogéneo, en el que las fricciones internas son tanto una necesidad de ruptura con las desigualdades propias como una reivindicación de la memoria y lucha generacional.

*****

Damian Webb dice que la categoría de utopía está cada vez más domesticada en el sentido que se le ha redefinido como "abierta, parcial, provisional, localizada" (Webb, 2020: D7-D8), en un intento de alejar el concepto de cualquier totalitarismo asociado a utopías políticas del siglo XX. El error al cometer esto, según Webb y otros autores como Emmanuel Lévinas, es olvidar el poder político de transformación global y reducirla a la utilidad única de un pequeño grupo de personas; o incluso asumir que la protopia[4] es el camino más adecuado porque los avances son graduales o procesuales, aunque diminutos. En este dosier queremos mostrar que, incluso en esa domesticación, la potencia utópica local va encontrando conectores en espacios novedosos y reformulando las carencias o fragilidades de un

[4] Protopía y eutopía tienen una diferencia puntual: la primera refiere a un cambio procesual para lograr lo deseado. La segunda es la utopía del no lugar, ese sueño irrealizable. Alicia Barabas en *Utopías indias* (2000) recuerda estas nociones al hablar de las utopías indias milenaristas como retrospectivas y prospectivas, pensadas hacia el pasado y hacia el futuro, respectivamente.

proyecto utópico hacia fortalezas o, al menos, cambios de perspectiva, lo que realmente es ya un logro social.

Entonces, nuestro primer nudo a tomar en cuenta es que la domesticación de las utopías no es una pérdida total por su aparente desapego de globalidad, sino que puede derivar en una apropiación de ejercicios comunitarios por encontrar nuevas estrategias de acción, a nivel político, pero también a nivel ontológico, reconsiderando su posición y visión del mundo. Aunque muchos de estos proyectos no despegan del ámbito local y representan "a glimmer in the darkness" (Webb, 2020: D9), esa esperanza como potencia de cambio y maquinaria de lo cotidiano genera un efecto tan meritorio en la propia población, que su resonancia en otros no tarda en aparecer. Algunos textos, como verán, discuten problemas de alcance mundial y de larga data, como la migración del campo a la ciudad y sus consecuencias identitarias (Serrano, 2024) o la lucha por el reconocimiento político y la utopía de la autonomía comunitaria (Zárate, 2024), lo que nos recuerda que el diálogo entre las estrategias y capacidades culturales de una población con los diferentes programas sociales estatales (dotación de tierras ejidales, educación bilingüe, cooperativas familiares) expone mecanismos epistemológicos *in situ* de gran valor para el análisis social.

Nuestra segunda apuesta tiene que ver con los valores internos de la utopía como categoría filosófica y política: el bien interior de la utopía o práctica utópica, siguiendo a Alasdair McIntyre (2004), toma fuerza no solo porque la propia comunidad así lo quiere, sino por la heterogeneidad de insumos que reciben los comunitarios del exterior (bienes externos); las comunidades no son cerradas ni aisladas, puesto que viven en la geopolítica regional, nacional y global, más cuando los recursos están limitados o son preciosos para algún mercado de consumo global. No hay dicotomía adentro-afuera en pugna en este caso, sino un flujo de bienes, capitales y personas que constituyen la morfología de la utopía. Verán en los ejemplos que contiene este dosier que cada comunidad respalda sus proyectos no sin convivir con tensiones, reglas, expectativas y demás acuerdos y desacuerdos entre sus miembros. Después de todo, qué utopía no exige algún sacrificio o compromiso moral de sus miembros.

El fracaso absoluto de las condiciones a las que aspira una sociedad, la debacle de las prácticas aspiracionales, el fin de la esperanza y de las certezas de vida (Lear, 2007) serían la principal distopía de cualquiera



de las comunidades que en este dosier se relatan. Este asunto nos lleva a plantear nuestro tercer nudo: las distopías son parte inherente a la potencia utópica, son una fuerza contraria, un contrapeso que moviliza hacia el horizonte de la antiutopía, uno que debe evitarse, regularse e, incluso, negociarse en la cotidianidad. Visto así, las distopías comunitarias no emergen espontáneamente o se sitúan en un futuro incierto, abstracto y especulativo –como la mayoría de las ficciones literarias o fílmicas lo posicionan–, sino que existen latentemente, parafraseando las palabras de Bloch: son una oscuridad presente que regula la propia apuesta por la utopía comunitaria (2006).

Las imposibilidades de lograr lo deseado, el momento de enfrentar el muro económico o político para gestionar el cambio, sea uno conceptual o práctico, son momentáneas, pero necesarias para que la toma de conciencia sobre una crisis dada se convierta en un motivador para todo el colectivo. Este es nuestro cuarto nudo: no hay un momento exclusivo ni excluyente para lograr la utopía, sino que la historia o el tiempo están repletos de acontecimientos que posibilitan el cambio del futuro deseado, no sin sus contratiempos. "En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria", como declaraba Walter Benjamin en *El concepto de la Historia* (2008). Así, pensamos las utopías y distopías entremezcladas en su desarrollo porque ambas suceden, en diferentes grados y emergencias, en los mismos tiempos históricos, pero dependerá de cada colectivo o comunidad elegir qué momento privilegiar y proseguir para su proyecto.

Tanto la utopía como la distopía son hijas de la modernidad, del pensamiento racionalista que nos indica a un sujeto que decide siempre (*rational-choice*) y de alguna manera, está en control de su destino o finalidad: que es su voluntad la que lo llevará a la utopía o la distopía. Los ejercicios de cambio que mostramos en este dosier enfrentan esta lectura al posicionar las utopías como un ejercicio que no funcionará sin el sujeto colectivo, pero que tampoco son ejercicios reaccionarios y racionalizados siempre, ya que son gestiones emocionales, corporales y territoriales que incluyen varias décadas, decepciones, miedos y reinicios. Vale mencionar que muchas veces, como recuerda Patricia Vieira, ese futuro anhelado también está en predicamento de ser destruido tanto por fuerzas ajenas como propias. En esa circunstancia, el futuro visto como el fin de los tiempos es reflejo de un ego colectivo presentista, pues asume que en el presente se vive

la peor crisis posible, dejando las del pasado como crisis menos severas (Vieira, 2020: 366).

Un quinto nudo importante de exponer, y que surge constantemente en investigaciones de esta envergadura, es el futuro y los tiempos. Como sugiere Ashis Nandy, la perspectiva de los estudios de futuro es generar la sensibilidad de imaginar el futuro y/o desencadenarse del pasado objetivo: "Our options in the future are said to be limited by our past, but it is actually limited by our self-constructed past" (Ramos, 2005: 434). Las utopías, así como las distopías, tienen relación intrínseca con el futuro imaginado, en el sentido en que son horizontes de cambio o capacidades de aspiración para gestar los cambios deseados.

"La capacidad de aspirar a crear horizontes creíbles de esperanza y deseos", dirá Appadurai (2013: 193), es un poder colectivo para negociar ese futuro, es una meta-capacidad cultural para relacionarse con los otros y cuidarse entre ellos. Les da a los sujetos un horizonte ético para crear significados, para sustancializar prácticas, para pasar de la ilusión a un deseo reflexivo.

La utopía de Moro, así como las próximas en la historia europea navegaban hacia lo imposible con propuestas de la administración del bien común, un gobierno justo y asequible, una economía local y solidaria. Se enfocaban en la administración adecuada de los recursos naturales y sociales. Las utopías en Latinoamérica *van hacia* las autonomías y encontramos cada vez más ejercicios comunitarios que también se impulsan por hacer una gestión adecuada de los recursos naturales y sociales, pero ahora destacando la emancipación del Estado, exigiendo el reconocimiento de la ancestralidad y de identidades invisibilizadas en la historia oficial, teniendo al mercado internacional y a los gobiernos centralistas como enemigos o contendientes directos para lograr su autodeterminación.

Finalmente, es relevante recordar que las "nuevas utopías latinoamericanas" se inmiscuyen en discusiones actuales sobre la decolonialidad del pensamiento (Mignolo, 2007; Said, 2008; De Sousa Santos, 2009), la apertura de los feminismos y la territorialidad (Varea y Zaragocin, 2017), la exigencia de las autonomías políticas o reconocimientos de la plurinacionalidad y la plurietnicidad (De la Cadena y Starn, 2010; Rivera Cusicanqui, 1996) y también en aquellas utopías asociadas a la soberanía alimentaria y la gestión de recursos naturales de parte de las propias comunidades agrarias e indígenas (Giraldo, 2014; Leff, 2014). En la mayoría de



estas discusiones se sitúan las propuestas de buen vivir/vivir bien como el modelo ontológico y epistémico para alcanzar esa "sociedad correcta", desde las propias concepciones indígenas. La pluralidad y heterogeneidad de prácticas, tradiciones y perspectivas sobre vivir bien es grandísima para toda Latinoamérica y da muestras de la necesidad de pensar críticamente cómo operan en sus contextos y fuera de ellos (por ejemplo: *Sumak Kawsay,* en Ecuador; *Lekil Kuxlejal* en Chiapas; *Guendabiani*, en Oaxaca; *Suma qamaña* y *Ñandereko* en Perú, entre muchos más).

Las etnografías de este dosier muestran las fricciones, diferencias e incluso contradicciones en la dinámica cultural cuando se conjugan las formas tradicionales de organizar la vida, la añoranza por recuperar el pasado y mantenerlo vivo, las reglas sociales internas, los principios morales, las exigencias y aspiraciones de generaciones más jóvenes, las propuestas intelectuales externas e internas, aprender a organizar luchas políticas y diálogos con el Estado, la influencia de los mercados, las políticas nacionales y los múltiples caminos para lograr los futuros deseados. Si una tradición vale la pena recordar de las propuestas utópicas de los últimos siglos, es que el sujeto de cambio requiere de la colectividad para desarrollar su capacidad de agencia hacia el cambio, hacia el horizonte soñado.

*****

Los temas tratados en este dosier navegan en una serie de discusiones teóricas y metodológicas sobre el abordaje del sujeto comunitario, la morfología de las utopías comunitarias, el devenir de la vida comunitaria y sus horizontes de futuro. La compilación es variada en sus incursiones disciplinares y, aunque en su mayoría son etnografías las que presentamos, las reflexiones se hacen desde una caja heterogénea de reflexiones, lo que consideramos que nutre expansivamente la discusión en vez de limitarla. Las categorías de análisis constante son utopías, comunidades y futuros, y todas contienen sus predicamentos y propuestas divergentes.

Eduardo Zárate (2024) hace un recorrido histórico del movimiento purhépecha en su lucha por la reivindicación de sus autonomías, gobiernos locales y organización social, además de la identidad étnica. Zárate utiliza la utopía como un *clutch* mediante el que revisa las posibilidades de futuro de los pobladores, los imaginarios del futuro deseable, en el cual encuentra debates internos entre los poderes locales y las presiones insti-

tucionales de parte del Estado, no siempre a favor de las reivindicaciones étnicas. La propia población purhépecha es de por sí un movimiento utópico en muchos sentidos, pues propone alcanzar una sociedad purhépecha armoniosa, de autogobierno, reivindicando tradiciones antiguas y formulando nuevas, administrando sus recursos naturales y estableciendo fronteras políticas e ideológicas con el Estado mexicano, alejando el proponer una sociedad inexistente, sino una concreta.

Con el segundo artículo pasamos al análisis que Carlos Casas (2024) hace sobre la producción de literatura nahua en la Sierra de Zongolica, Veracruz, donde docentes bilingües nahuas de dos agrupaciones diferentes combinan experiencias, imaginarios, especulaciones y realidades presentes para pensar su utopía lingüística-comunitaria. Contrario al texto anterior, Casas se enfoca en el ejercicio artístico de la comunidad como una mezcla entre las condiciones tecnológicas y educativas del presente y la fuerza de las tradiciones (la oralidad, la memoria, la identidad) para seguir siendo sujetos comunitarios, y lo analiza a través de lo que denomina: prácticas de futuro. Al evitar caer en la dicotomía falsa de ancestralidad-modernidad, Casas ve que el ser nahua y el ser artista no se fusionan como entes contradictorios para crear una figura nueva, sino que resalta la pluralidad de vocaciones de *lo nahua* en la contemporaneidad.

El texto de Javier Serrano (2024): *El futuro en común. Las comunidades indígenas en las ciudades del bajo río Negro, Norpatagonia argentina*, demuestra la fragilidad de las esencias en categorías como comunidad, ancestralidad o identidad al repasar la historia de los mapuches en su proceso migratorio del campo a la ciudad. En vez de añorar "la identidad perdida", Serrano propone pensar la comunidad, los arreglos comunitarios, como proyectos de futuro compartido, lo que permite –metodológica y conceptualmente– pensar y observar a la comunidad mapuche-tehuelche como un sujeto colectivo que no carece de contradicciones, limitantes organizacionales o debates ontológicos con sus coterráneos; a la vez, resalta las aspiraciones sociales individuales y en colectivo que surgen a partir de las condiciones geográficas y organizacionales nuevas para una población de tipo étnico. La esperanza del cambio, quizá más asociada a la utopía modernista del desarrollo, se encuentra en los mercados urbanos de las ciudades, en las posibilidades de lograr una movilidad social ascendente, de transformar materialmente sus condiciones de vida, aunque sin dejar de poner en riesgo el nexo territorial con la comunidad o con la identidad propia en un contexto ajeno.



El penúltimo texto, de la autoría de Rogelio Ruiz (2024), es un estudio interdisciplinar entre antropología e historia que presenta las transformaciones territoriales históricas y las experiencias colectivas e individuales del ejido El Porvenir, en Baja California. Ruiz expresa la conformación del ejido a partir de la yuxtaposición entre memoria e historia, entre los recuerdos locales y los registros oficiales. Su estudio se sitúa en aquellas utopías posrevolucionarias de un México que quiere ser un Estado-nación soberano, prometiendo modernidad para todos sus ciudadanos y especialmente para el sector rural, control y posesión de las tierras que trabajan con la institución de El Ejido. En este sentido, Ruiz evoca la nostalgia de una comunidad que tiene un nombre alentador para su existencia social, que recurre a esa vieja promesa estatal con sus propias herramientas sociales, la memoria. En este caso, no es la retropía (volver al pasado agrícola) ni una utopía con vista hacia el futuro lo que desean, sino sumarse a un extracto olvidado de un pasado que no vivieron, el de la entrega de títulos ejidales. Así, El Porvenir quiere realizar una utopía que fuera de su comunidad es más una realidad pasada.

El texto de Delázkar Rizo (2024) explora la cotidianidad de un pequeño poblado autónomo en Zinacantán, Chiapas. La postura de Rizo es ver ciertas prácticas cotidianas como prácticas utópicas que moldean la historia del pueblo o colectivo, definen una narrativa del sujeto comunitario, un horizonte de futuro y establecen nuevas reglas de comportamiento como miembros de un colectivo autónomo, zapatista y católico *sui generis*. Este texto no aborda la dimensión utópica del proyecto autónomo, sino las fragmentaciones del devenir de su proyecto colectivo a través de las experiencias de tres jóvenes, principalmente, en sus encuentros y desencuentros con las reglas que deben asumir como miembros de la comunidad autónoma. La distopía aparece acá como un ejercicio de contracorriente, como un horizonte desesperanzador que solamente el tiempo logrará mostrar si encaminó a fortalecer la colectividad o a fragmentarla hasta su desmoronamiento.

Bibliografía

Aínsa, Fernando (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol/Unesco.

Appadurai, Arjun (2013). *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition* (1a. ed.). Londres: Verso.

Bachelard, Gaston (2000). *La formación del espíritu científico* (23a. ed.). Siglo XXI Editores.

Barabas, Alicia (2000). *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.

Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* Introd. y trad. Bolívar Echeverría. México: Itaca/UACM.

Casas, Carlos (2024). "Escritores nahuas: utopías comunitarias y prácticas sobre los futuros posibles en la Sierra de Zongolica, México", *Encartes* 7(14). https://doi.org/10.29340/en.v7n14.390.377

Celentiano, Adrián (2005). "Utopía: historia, concepto y política", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(31), pp. 93-114.

De la Cadena, Marisol y Orin Starn (eds.) (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Institut Français d'Études Andines/Instituto de Estudios Peruanos. ttps://doi.org/10.4000/books.ifea.6218

De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos aires: Siglo XXI Editores/CLACSO, pp. 160-209.

Esteban, Ángel (2023). *Formas del fin del mundo: crisis, ecología y distopías en la literatura y la cultura latinoamericanas*. Bruselas: Peter Lang.

Giraldo, Omar Felipe (2014). *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir* (1ª. ed). México: Itaca/Universidad de Chapingo.

Krotz, Esteban (2020). "América Latina a principios del siglo XXI: entre distopías y utopías", *En-Claves del Pensamiento*, XIV(28), pp. 86-109.

Lear, Jonathan (2007). "Reelaborando el fin de la civilización", *Psicoanálisis APdeBA*, XXIX(1), pp. 77-99.

Leff, Enrique (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. Petrópolis: Editora Vozes.

MacIntyre, Alasdair (2004). *Tras la virtud* (2a. ed). Barcelona: A & M Gràfic, S.L.

Mignolo, Walter (2007). "La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial". Barcelona: Gedisa.

Moro, Tomás (2010). "Utopía", en Eugenio Ímaz (ed.). *Utopías del renacimiento*. México: FCE, pp. 37- 140.





Pro, Juan (2024). "América Latina, la utopía y los *utopian studies*", en *Nueva Sociedad*, (309), pp. 48-59.

—, Monika Brenišínová y Elena Ansótegui (2021). *Nuevos mundos: América y la utopía entre espacio y tiempo*. Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft. https://doi.org/10.31819/9783968691558

Ramos, José María (2005). "Memories and Methods: Conversations with Ashis Nandy, Ziauddin Sardar and Richard Slaughter", *Futures*, 37(5), pp. 433-444. https://doi.org/10.1016/j.futures.2004.10.010

Rivera Cusicanqui, Silvia (1996). "Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio", en Silvia Rivera Cusicanqui (comp.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género, p. 451.

Rizo, Delázkar (2024). "Componer y fragmentar la utopía comunitaria. Vivir la autonomía entre sueños y decepciones", *Encartes,* 7(14). https://doi.org/10.29340/en.v7n14.370

Ruiz, Rogelio (2024). "Ejido El Porvenir en Valle de Guadalupe, Baja California. Trazas históricas de una comunidad agrícola", *Encartes,* 7(14). https://doi.org/10.29340/en.v7n14.381

Said, Edward W. (2008). *Orientalismo.* Barcelona: De Bolsillo.

Serrano, Javier (2024). "El futuro en común. Las comunidades indígenas en las ciudades del bajo río Negro, Norpatagonia argentina", *Encartes,* 7(14). https://doi.org/10.29340/en.v7n14.369

Varea, Soledad y Sofía Zaragocin (2017). *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*. Logroño: PYDLOS Ediciones.

Vieira, Patricia (2020). "Utopia and Dystopia in the Age of the Anthropocene", *Esbocos*, 27(46), pp. 350-365. https://doi.org/10.5007/2175-7976.2020.e72386

Webb, Darren (2020). "The Domestication of Utopia and the Climate Crisis", *MediAzioni*, 27, pp. 6-16.

Zárate, Eduardo (2024). "Utopías comunitarias como apuestas del futuro entre los purhépechas", *Encartes,* 7(14). https://doi.org/10.29340/en.v7n14.390

Delázkar Noel Rizo Gutiérrez. Nicaragüense. Doctor en Antropología Social por el CIESAS-Sureste (2019). Adscrito a la Universidad Autónoma Chapingo, sede Chiapas. Candidato al SNI; becario posdoctoral por la UNAM (2020-2022); becario posdoctoral por CONAHCYT (2022-2024). Líneas de interés: etnografía, futuros, utopías, narrativas ambientales; temporalidades, éticas, humor. Miembro de grupos y seminarios de trabajo: Red de Estudios sobre Comunidades, Utopías y Futuros (RIOCOMUN), Grupo de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología; Seminario sobre Antropología del Espacio Exterior; Grupo de Trabajo sobre el Humor, la Risa y las Jerarquías.



DOSIER

UTOPÍAS COMUNITARIAS COMO APUESTAS DEL FUTURO ENTRE LOS PURHÉPECHAS[1]

COMMUNITY UTOPIAS AS HOPE FOR THE FUTURE AMONG THE PURÉPECHAS

Eduardo Zárate*

Resumen: En este trabajo mostramos cómo las organizaciones y proyectos anclados en la comunidad indígena contemporánea se estructuran en torno a imaginarios del futuro deseable. Retomamos la idea de utopía como referida a lo posible para comprender los efectos de las reivindicaciones étnicas en las mismas comunidades. Como una orientación hacia el futuro, discutimos las limitaciones y alcances del concepto de utopía para su uso como categoría explicativa. El referente empírico es la experiencia de cuarenta años de una comunidad purhépecha que se ha movilizado para lograr su reconocimiento.

Palabras claves: comunidad, utopía, reconocimiento, autonomía, movimiento indígena.

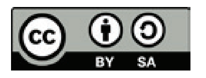
COMMUNITY UTOPIAS AS HOPE FOR THE FUTURE AMONG THE PURHÉPECHAS

Abstract: This article shows how organizations and projects in contemporary Indigenous communities are structured around imaginaries of a desirable future. Here the idea of utopia suggests potential, enabling an understanding of the effects of reaffirming ethnic belonging within the community. The concept of

[1] Agradezco a los dictaminadores anónimos por sus críticas y sugerencias para enriquecer este texto. El presente artículo es producto del proyecto "La orientación y apuesta por el futuro en la construcción de las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas de México. Repensar la tradición, la contemporaneidad y el futuro como ejes para pensar la idea de comunidad", financiado por el CONAHCYT.

* El Colegio de Michoacán. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 21-45
Recepción: 28 de febrero de 2024 • Aceptación: 9 de mayo de 2024
https://encartes.mx





utopia as a guide to the future is discussed with regard to its limits, reach, and explanatory power as a category. The empirical subject matter is forty years of experience of a Purhépecha community that has been fighting for recognition.
Keywords: community, utopia, recognition, autonomy, Indigenous movement.

El reconocimiento como horizonte inalcanzable

En México y en América Latina, desde los años setenta del siglo xx, irrumpieron organizaciones indígenas y campesinas independientes con claras reivindicaciones étnicas y de defensa de sus recursos y patrimonio material e inmaterial. Desde entonces, por defender y reivindicar aspectos particulares como su territorio, lengua, comunalidad o saberes, desde diferentes frentes se consideró que iban a contracorriente de las tendencias generales de integración, por lo que su demanda de reconocimiento sería prácticamente un horizonte inalcanzable. A principios de los años ochenta del siglo xx, Guillermo Bonfil (1981) calificó de utópica la lucha de las organizaciones indígenas de América Latina por transformar su realidad; en dicho libro y en su obra posterior (Bonfil, 1990) no le asigna una connotación negativa al término, sino que lo vincula con posibilidades, proyectos y visiones de futuro (Bonfil, 1981:44-45). A partir de los documentos, declaraciones y distintas expresiones de los intelectuales y organizaciones indígenas, Bonfil (1990) destaca el carácter profundo de las reivindicaciones étnicas frente a los discursos obsesionados con la modernización del país.

Desde otra perspectiva, totalmente opuesta, entre los primeros críticos de los movimientos de reivindicación étnica en nuestra nación, estaba Gonzalo Aguirre Beltrán, el teórico del indigenismo integracionista mexicano, que consideraba que la lucha étnica "desemboca en un callejón sin salida" (1983: 342), al contrario de las reivindicaciones como proletario "que es la única que le abre posibilidades de desarrollo en un futuro previsible" (1983: 343). Por sus condiciones particulares, como buscar superar su condición de colonizados, los movimientos y organizaciones indígenas serían un claro ejemplo de movimientos utópicos. Para autores como Bonfil, estas utopías muestran una gran densidad histórica que les han permitido definir agendas y programas de acción en las últimas cinco décadas.

En la actualidad no se discute más sobre la legitimidad de las demandas de reconocimiento de las comunidades y pueblos originarios y gracias a las modificaciones a la legislación nacional, pero sobre todo a los acuerdos internacionales firmados por el Estado mexicano (como el 169 de la

Organización Internacional del Trabajo, OIT), se han logrado importantes avances en este tema. Sin embargo, su reconocimiento pleno, en tanto naciones originarias con total autonomía, aún está lejos. Por otra parte, no se puede negar que su movilización y propuesta de integración han impactado diferentes aspectos de su organización social y forma de vida.

Para discutir estos temas tomo como referencia empírica a las comunidades purhépechas de Michoacán, en particular a la comunidad de Santa Fe de la Laguna, cuya experiencia data de más de 40 años, y al proyecto de la Nación Purhépecha. Desde entonces a la fecha –pasando por el decisivo año de 1994, en que apareció el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que reubicó el tema indígena en el centro de la agenda política nacional– los pueblos y organizaciones indígenas han transitado por múltiples senderos, brechas y avenidas organizativas y se han topado con diferentes obstáculos y caminos de retorno (como su compleja relación con el Estado mexicano y con los partidos políticos, llena de matices y que cubre un amplio rango que va de la alianza al rechazo y la confrontación), lo que los ha llevado a replantearse constantemente sus estrategias organizativas, objetivos y métodos de lucha. No ha existido una organización indígena única, sino una gran diversidad de intentos por construir uniones, consejos, coaliciones, coordinadoras, etcétera.

Como sucede con todos los movimientos que pretenden modelar su futuro, aunque consiguieron importantes cambios, no todos los resultados han sido los esperados, algunos incluso resultaron contrarios. En sociedades altamente diferenciadas y desiguales, como la nuestra, la demanda de reconocimiento por parte de sujetos que han sido históricamente segregados y subordinados debido a sus cualidades diferentes parecería ser un horizonte inalcanzable o una utopía.[2] En este reclamo se manifiesta la voluntad de mantenerse como comunidades a pesar de las presiones y adversidades a las que se enfrentan de manera cotidiana. Si las comunidades indígenas se mantienen, como sujetos colectivos, en un contexto altamente adverso como el que ofrece el capitalismo neoliberal extractivista y

---

[2] Casi al final de su libro *Los caminos del reconocimiento*, Paul Ricoeur, luego de señalar las grandes dificultades de lograr el reconocimiento pleno entre personas, señala: "ser reconocido, si alguna vez acontece sería para cada uno recibir la plena garantía de su identidad gracias al reconocimiento por parte del otro de su dominio de capacidades" (Ricoeur, 2006: 312).



depredador, es gracias a su firme voluntad por conservar y proyectar una forma de vida colectiva que, a pesar de las tensiones, conflictos y divisiones internas, mantiene ciertos rasgos de una utopía colectivista, siempre en tensión con los proyectos modernizadores e individualistas que aparecen tanto al interior de la comunidad como los del exterior.

Contrario a las interpretaciones clásicas (Durkheim, 1973; Töenies, 1979) que definen a la comunidad como una forma de organización distinta o contrapuesta a la sociedad de contrato, considero que las comunidades solo existen como un proyecto que busca realizarse en la modernidad. En este sentido, no solo están preocupadas por sus condiciones presentes, sino también y fundamentalmente por su futuro. Como agentes de su propia historia imaginan futuros posibles y ejecutan acciones, en el presente, enfocadas a lograr ese futuro imaginado. Estas acciones, de alguna manera, condicionan las relaciones sociales del presente y conducen, en ocasiones, a reinterpretar su pasado y a repensar su historia.[3]

Poner en el centro a actores con capacidad para modificar su destino significa aceptar que todos los arreglos comunitarios que conocemos son producto de la acción imaginativa concurrente de quienes forman parte de colectivos sociales y que tratan de forjarse un futuro propio, aunque debemos reconocer que estos imaginarios se conforman a partir de referentes históricos. De otra manera difícilmente podríamos entender que algunas comunidades muestren principios de organización –no apegados completamente a los que promueve el sistema capitalista hegemónico–, que son obra de la imaginación de colectivos que desean un futuro distinto. Es el caso de aquellas que desarrollan formas alternativas de consumo o de producción, o aquellas que invierten, hasta sus límites, tiempo, trabajo y recursos materiales en el ceremonial religioso. Al tratarse de procesos en marcha, su comprensión nos plantea el reto de aprehender aquello que está en construcción y no solo lo que existe.

Los jóvenes profesionistas que impulsaron los movimientos étnicos a partir de los años setenta instalaron la idea de que no hay predestinación o un tiempo lineal único, sino que se puede construir el futuro y modificar el presente mediante la acción. Son jóvenes con ideas radicales que cues-

[3] Irving Zeitlyn (2020) propone que es posible observar cómo se entremezclan las distintas temporalidades en el presente etnográfico si consideramos metáforas como interferencia o apuestas múltiples

tionan la repetición de los ciclos y que dan un gran peso a la organización y a la movilización colectiva. Sin embargo, estas acciones orientadas al futuro no tienen una relación de causalidad con lo que aparece posteriormente, ni tampoco se piensan de manera acumulativa. En ocasiones se plantea desechar la tradición, en otras se parte de las costumbres (o "el costumbre", como el respeto, la voluntad de servir o la rotación de los cargos) para construir y darle soporte a la organización política. En su concepción, el tiempo no transcurre de manera lineal, sino que avanza en varias direcciones. Se acude al pasado y a experiencias vividas para legitimar sus reclamos, pero también se cuestionan las condiciones de vida del presente, producto de ese pasado y se definen nuevas posibilidades de construir el futuro. Se cuestiona el régimen de historicidad cristiano (Hartog, 2022) que establece la linealidad del tiempo, con el futuro mesiánico como el horizonte deseable y que supera de manera definitiva al pasado y al presente. Si consideramos que las utopías indias (y otras de los grupos subordinados) confrontan los proyectos de modernización capitalista (las utopías de las élites), que ponen el acento en el individualismo, el avance tecnológico, la depredación del medio ambiente y la desposesión de lo común, podemos decir que el presente sería el resultado de una lucha de utopías o de proyectos por el significado del futuro.

Utopía, utopías y la apuesta por el futuro

Para avanzar en la discusión es necesario precisar el uso que estoy haciendo del concepto de utopía. Como apuesta por el futuro, y luego de observar algunas de sus consecuencias, las utopías, a pesar de todo su contenido transformador o revolucionario, pueden tener consecuencias contradictorias absolutamente negativas. Críticos como Lewis Mumford (2015), luego de una revisión de muy distintos ejemplos, han destacado las consecuencias desastrosas de las utopías. Otros autores liberales, como Karl Popper (2017) o Isaiah Berlin (1992), se han encargado de resaltar los aspectos negativos, los efectos distópicos (tales como el autoritarismo, la cancelación de las libertades individuales y el cierre social) de los movimientos sociales porque generalmente se piensa que, por la naturaleza egoísta del ser humano, las propuestas utópicas tienden a desembocar en sistemas cerrados y autoritarios (Berlin, 1992).

De igual manera, aquellas ideologías que proponen que existen fuerzas estructurales, como el mercado o el poder, que moldean a los sujetos y su



voluntad y que son las que realmente nos gobiernan, son expresiones también distópicas, en tanto determinan la agencia humana. Estas ideologías se encargan de señalarnos que cualquier decisión que tomemos ya está mediada o intervenida por aquellas circunstancias y relaciones que consideramos normales o naturales. Por consiguiente, cualquier intento de transformación de las condiciones de vida prevalecientes terminará produciendo lo contrario de lo que buscaba.[4] Por otra parte, utilizar el término "utópico" como un adjetivo para calificar lo irrealizable o los proyectos fracasados, porque desde su inicio eran inalcanzables, ha sido también una manera de desacreditar el potencial transformador de los proyectos que emprenden los grupos subordinados para modificar sus condiciones de vida.

Sin embargo, en la búsqueda de una vida mejor la posibilidad de sociedades más igualitarias y menos violentas se mantiene vigente. Es más, autores como David Harvey (2000) y Fredric Jameson (2009) o David Valentine y Amelia Hassoun (2019), señalan que, luego de la caída de la Unión Soviética y bajo el régimen neoliberal globalizador, se observó una renovación del utopismo precisamente porque el nuevo orden mundial planteaba retos inesperados para los grupos subalternos. Debido a que el futuro está en construcción permanente, pero es incierto, autores como Karl Mannheim (1987) y Paul Ricoeur (1989) han señalado que las utopías tienen dos caras, una positiva y otra negativa. Generalmente lo que se observa es una de estas facetas. Para superar esta dicotomía excluyente, Michael Gordin, Helen Tilley y Gyan Prakash (2010: 6) han propuesto que, en la realidad y con fines metodológicos, utopía y distopía forman una unidad y así hay que tomarlas. Por lo mismo, quedarnos únicamente con la imagen negativa de las utopías significa también desconocer el potencial transformador de los imaginarios, el ensueño y de los ideales de cambio o de búsqueda de una vida mejor, presentes en los movimientos de los grupos subalternos, que Ernst Bloch (2006), entre otras muchas otras expresiones de esperanza, considera posibilidades de la utopía.[5]

No se trata de idealizar cualquier acción que provenga de las organizaciones indígenas que aquí expondremos, sino de comprender los pro-

[4] Para el caso de los purhépechas, Luis Vázquez (2010) ha destacado los aspectos distópicos de las reivindicaciones étnicas.

[5] El concepto de esperanza mantiene un vínculo indisoluble o simbiótico con el concepto de utopía (Krotz, 1980; Bloch, 2006; Martínez y Meneses, 2012).

cesos de conformación de comunidades en una época adversa al comunalismo y en la que se destacan sobre todo los valores del mercado y el individualismo. En varios momentos se ha visto a los movimientos indígenas como representantes de un cambio radical, una verdadera revolución de la sociedad; sin embargo, en la práctica lo que observamos son efectivamente transformaciones de carácter pausado o si se quiere reformistas y muy asociadas a problemas que se padecen en lo cotidiano. Considerar un movimiento de transformación que ocurra en circunstancias adversas y que provoque solo cambios en las condiciones de vida sin lograr una gran transformación estructural parecería una malinterpretación del concepto *utopía*. De ahí la importancia de reconsiderar la noción de utopía en términos absolutos y pensar más bien en las utopías posibles, realizables o microutopías, con fines alcanzables y en espacios más acotados (Vieira, 2020). Esta sería otra acotación metodológica al término.

Al respecto, Robert Nozik (1988: 300) ya había señalado que debemos considerar a la Utopía como un marco en el que se dan las utopías (realizables, posibles): "La utopía es un marco para las utopías, un lugar donde las personas están en libertad de unirse voluntariamente para perseguir y tratar de realizar su propia concepción de la vida buena en la comunidad ideal, pero donde ninguna puede imponer su propia visión utópica sobre los demás". Ricoeur explica que hablar de utopías siempre refiere a lo posible: "un campo de otras maneras posibles de vivir" (1989: 58). Esta posibilidad que se construye para confrontar una realidad adversa también cuestiona al poder y en términos gramscianos sería una manera de construir un discurso contrahegemónico desde la subalternidad.

En este sentido, Arjun Appadurai (2013) propone que, para acercarse al tema del futuro, hay que considerar como objeto de la etnografía la "política de la posibilidad" (imaginaria) frente a la "política de la probabilidad" (realista), como una manera de aproximarnos a los proyectos en marcha de los grupos subalternos. Propone estudiar etnográficamente las estrategias, metas y logros de los movimientos subalternos porque son la evidencia de las políticas de la posibilidad en la época actual.

Pensar en términos de utopías posibles nos ofrece elementos para reflexionar y comprender otras maneras particulares de vivir, otros proyectos de vida que están en gestación y que algunas colectividades construyen o ya están en marcha en la actualidad. El utopismo, porque surge de la imaginación, contiene una dimensión reflexiva que interpela a la "realidad"



y al poder y otra ética de la que se desprende su impulso transformador. Por ello considero que el concepto de utopía puede ser de utilidad tanto para reflexionar en relación con ciertos comportamientos y arreglos sociales, para confrontarla con los objetivos de movimientos sociales, así como para evaluar los efectos que han tenido ciertas propuestas impulsadas con la intención de transformar las condiciones de vida, crear otros arreglos sociales cuyos efectos no han sido los esperados. Como categoría explicativa, la utopía está presente en algunas formas de organización que buscan realizar el ideal de vivir bien o mejorar la situación en la vida cotidiana.

Además de las dos precisiones metodológicas que ya hemos señalado –importantes para trascender la discusión filosófica y el mero uso como adjetivo del término utopía y explorar su potencial analítico–, es necesario precisar, tal como lo propone Jameson (2009), que el término pasó de tener una referencia espacial (un no lugar, como en la utopía clásica de Tomás Moro) a tener una temporal, un deseo o ideal de un mundo o una vida mejor por alcanzar. Las utopías posibles o realizables imaginan que el "porvenir" no es algo que esté totalmente fuera de nuestras manos, sino, por el contrario, lo contingente o incierto puede ser respondido o confrontado por la acción organizada, planeada y, sobre todo, alternativa al orden existente. La "apuesta por", la decisión pensada o de último momento, el "sueño diurno" o el "querer ser de otro modo", todos estos y otros artificios (como los que engloba la magia, la adivinación, la anticipación o la predicción matemática), igual que la utopía, son maneras de intervenir y pretender moldear el incierto o nebuloso futuro. Pero al realizar esta operación o, más precisamente, al involucrarse o participar activamente en un proyecto de esta naturaleza, se afecta el presente y la vida cotidiana, que ya es resultado de la acción y que constituye el punto de partida del trabajo etnográfico. La discusión de las utopías como apuestas por el futuro han entrado en la discusión antropológica, en los estudios del tiempo, las temporalidades y los futuros.

La apuesta por el futuro ha estado en el centro del quehacer de las organizaciones indígenas de Michoacán desde los años setenta, cuando se intervino directamente en la transformación de sus condiciones de vida. Sin embargo, las problemáticas regionales, incluso locales, son tan distintas y en ocasiones tan contrastantes, que resulta prácticamente imposible que una sola organización logre representar los intereses de todos los grupos y sea reconocida por la mayoría de los pueblos y comunidades;

por consiguiente, resulta complicado hablar de un futuro único. Es importante considerar que si bien en las últimas décadas han proliferado los discursos apocalípticos, provenientes del campo científico, relacionados con el cambio climático y la depredación del medio ambiente, es necesario reconocer que no existe un solo futuro para toda la humanidad, sino que es posible y necesario pensar en diversos futuros, que se construyen en la interacción con las historias locales, las condiciones presentes y las apuestas que las comunidades hacen al futuro.

En este trabajo propongo que las acciones que se realizan en tiempo presente (que son las que registra la etnografía) están condicionadas por su historia particular y son las que delinean su proyección a futuro. A la vez, las imágenes o imaginarios "utópicos" que aparecen claramente con los movimientos de reivindicación étnica condicionan las acciones del presente. Tomo como referentes etnográficos aquellos dispositivos como las organizaciones y los proyectos mediante los cuales tratan de moldear su porvenir. Es decir, la manera en que esperan mantenerse como sociedades viables que buscan que se les reconozca tal y como se presentan.

Luego de su exhaustiva revisión de la antropología del tiempo, Nancy Munn (1992: 115-116) señala que hasta ese momento "los antropólogos habían visto el futuro en remiendos y pedazos (*shreds and patches*), en contraste a la atención dada 'al pasado en el presente' […]". También Rebecca Bryant y Daniel M. Knight (2019) se lamentan de que, a diferencia de la gran atención que se le ha dado al pasado, se le ha prestado poca o casi ninguna atención al futuro. Estos autores sí desarrollan toda una propuesta para estudiar la manera en que el futuro interviene o se expresa en la acción social del presente etnográfico. Discuten seis maneras en que el futuro orienta el presente: anticipación, expectativa, especulación, potencialidad, esperanza y destino (Bryant y Knight, 2019: 3). Por su parte, la etnografía histórica, que reconoce la presencia del pasado en el tiempo presente, no considera el problema de la temporalidad y supone que los hechos históricos y etnográficos ocurren en un tiempo natural, cuando lo que observamos etnográficamente (como lo expondré adelante) es una sobreposición de temporalidades: el tiempo histórico local (donde confluyen el pasado y el futuro) y el tiempo del observador. Más parecido a lo que propone Reinhart Koselleck (1993) con la metáfora de estratos temporales (futuros pasados) que se manifiestan en el presente. En este sentido es importante hacer notar que, así como en el tiempo presente hay semillas del



tiempo mesiánico, como los señaló Walter Benjamin (2007:76), en todo movimiento utópico también hay semillas del mesianismo. Esto es precisamente lo que da la impresión al observador externo de que las comunidades indígenas no quieren cambiar. La búsqueda por cerrar la brecha entre lo que se quiere y se proyecta a futuro (conservar la comunidad y los recursos comunales, mejorar las condiciones de vida) y lo impredecible e incierto que ofrece el tiempo de la modernidad neoliberal (ampliación del mercado, el individualismo, los agronegocios y la depredación) se convierten, en estos movimientos, en un objetivo trascendental.

Organizaciones: de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata a los consejos comunales

Luego de 40 años que inició su movilización política por su reconocimiento, el caso de Santa Fe de la Laguna nos muestra cómo se entretejen o interfieren las diferentes temporalidades que conviven en el espacio local; y que la persecución de las utopías o de la apuesta por el futuro genera nuevos imaginarios de futuros posibles que incidirán en el presente y el pasado. Una estampa etnográfica que nos muestra los efectos de la utopía, así como la manifestación de las distintas temporalidades en el presente etnográfico fue la celebración del 40 aniversario del inicio de su movimiento por la defensa de sus tierras comunales, el 11 de noviembre de 2019. Este momento inaugural también marcó el principio de lo que se considera la emergencia indígena en Michoacán y la lucha por el reconocimiento. En 1979, mujeres y hombres indígenas, que no pertenecían a ninguna organización oficial, marcharon por las calles de Morelia, la capital del estado, cerraron la avenida principal e instalaron un campamento, varios días, frente al Palacio de Gobierno, lo que provocó un fuerte impacto en la sociedad michoacana. Nunca se había visto que un grupo de campesinos indígenas desafiaran al gobierno de esa manera. Hasta entonces la sociedad michoacana, prácticamente en su totalidad, había estado enérgicamente controlada por las estructuras corporativas del partido oficial. Por lo general, cualquier manifestación de inconformidad, fuera por motivos políticos, religiosos o de límites entre comunidades, se resolvía mediante la represión o la integración de los inconformes a las estructuras corporativas del partido oficial.

Hace 40 años el movimiento de los comuneros de Santa Fe se presentó como un movimiento campesino independiente, dirigido por un grupo

de jóvenes radicales que, con una clara orientación hacia una utopía socialista, habían decidido confrontar a los que consideraban sus enemigos de clase y agentes del capitalismo: los ganaderos del poblado vecino de Quiroga, que habían invadido parte sus tierras comunales y amenazaban con seguir invadiendo, frente a la inmovilidad de las autoridades comunales de esa época. Eran parte de una organización campesina, la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), con un claro discurso de izquierda revolucionaria (marxista), cuyo objetivo principal era la lucha por la tierra y su lema: "Hoy luchamos por la tierra y también por el poder", lo refleja bien.[6] Sus ideales de cambio y transformación radical de su comunidad eran producto de su formación como maestros y profesionistas en las normales y universidades públicas, además de su entrenamiento en la lucha guerrillera. Algunos de los líderes de las comunidades indígenas, que participaron en la UCEZ fueron entrenados como guerrilleros en Cuba y Corea del Norte y participaron en la guerrilla del Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR). Estaban alineados al movimiento comunista internacional que buscaba implantar una sociedad socialista y mantenían vínculos con organizaciones clandestinas y con las guerrillas centroamericanas. Su sueño del futuro era avanzar en la construcción del socialismo e implantarlo en las comunidades michoacanas. Para finales de los años ochenta, el movimiento se debilitó por las fuertes pugnas entre líderes y facciones que aparecieron al interior de la organización y en las mismas comunidades indígenas (Zárate, 1993).

El aniversario del año 2019, en que estuve presente, puede considerarse una síntesis de cómo se representa políticamente la comunidad. Lo que aparece es una fuerte presencia del pasado inmediato, pero también elementos propios de su identidad histórica a la vez que su proyección como colectividad. Fue bastante significativo que no se realizara ni en el centro de la comunidad ni en el espacio del antiguo hospital, donde generalmente se llevan a cabo las celebraciones, sino en el lugar en que cayeron asesinados dos comuneros cuando la comunidad ocupó y recuperó las tierras que los ganaderos del pueblo vecino de Quiroga tenían invadidas, a la orilla de la carretera nacional que va de Guadalajara, Jalisco, a Morelia, Michoacán. Se trató también de una puesta en escena

[6] Al respecto, puede consultarse el archivo histórico de la UCEZ, en resguardo en la biblioteca del El Colegio de Michoacán.



de la identidad purhépecha contemporánea, es decir, de cómo se representan actualmente los comuneros, a diferencia de hace 40 años. Para mostrar su empoderamiento cerraron la carretera nacional por nueve horas, de las 08.30 horas a las 18:00 horas, con auxilio de la policía local y sin que hubiera amenazas de represión, y colgaron una gran bandera purhépecha a todo lo ancho de la vía. La celebración inició con una marcha encabezada por las autoridades locales desde el centro de la comunidad al sitio en que se llevaría a cabo la ceremonia. En el lugar de los caídos, luego del arribo del contingente y antes de iniciar el evento cívico, se llevó a cabo una ceremonia que combinaba elementos de distintas religiosidades y diferentes temporalidades, con incienso, discursos sobre la antigua religión de los indígenas, aquella que, se dijo, destruyeron los colonizadores, se reivindicó a la madre tierra, se invitó a los participantes a sembrar algunas semillas, se hicieron rememoraciones de los compañeros caídos en ese lugar y se rezó el rosario (ante la negativa del sacerdote de impartir la misa que se había programado en ese lugar). Posteriormente, el evento cívico inició con honores a las banderas de la nación purhépecha y de la nación mexicana, se entonó el himno nacional en purhépecha, por los alumnos y profesores de la secundaria local que lleva el nombre de Elipidio Domínguez Castro, líder purhépecha asesinado que encabezó el movimiento de los años ochenta, y se presentaron las primeras estrofas de lo que se espera sea el himno purhépecha. Al final se llevó a cabo el acto en un templete ubicado sobre la carretera con los invitados, que rememoraron los años del movimiento, sus primeras acciones, sus antiguos compañeros, así como su importancia para entender el movimiento actual de reclamo de la autonomía, lidereado por la comunidad de Cherán. En los discursos, lo que se destacaba era la vigencia, 40 años después, del movimiento de reivindicación étnica.

La bandera y el acto, organizado por las autoridades locales, fue una advertencia al ayuntamiento de Quiroga de que no cesan en su reclamo de recuperación y defensa de todas sus tierras comunales. A lo que se añadió su demanda de “presupuesto directo” y reconocimiento de sus gobiernos por “usos y costumbres”, lo que finalmente se logró, luego de otra movilización, cierre de la carrera nacional e intromisiones en las reuniones del cabildo en 2021.

Si pensamos en las consecuencias o efectos en la época actual de este movimiento utópico, algunos buscados y otros totalmente inesperados,

podemos enumerar entre los más significativos: 1) que se expuso a la luz pública la inconformidad (pobreza y exclusión) en que vivían las comunidades indígenas. Hasta antes de este movimiento parecería que las comunidades vivían en una gran calma, conformes con sus condiciones de vida. Cuestionó de manera definitiva el corporativismo y el inmovilismo de las organizaciones campesinas que habían constituido el soporte del régimen presidencialista. En el centro de su demanda estaba mantener para las generaciones venideras la propiedad comunal de la tierra y sus recursos naturales. Se mostró que la comunidad no era algo atrasado, sino que podía considerarse como una forma de vida que se quería conservar, mantener y proteger, incluso proyectar a futuro; esto es, un modo de vida distinto al ofrecido por el mercado capitalista y el individualismo.

2) Puso en el debate público el tema de la agencia de los sujetos colectivos, lo que se expresa en que ahora deben ser consultados cuando se trata de llevar a cabo proyectos que los impactan directamente. Se presentan de manera definitiva como sujetos colectivos, actuantes y con proyectos de vida. En todas las diligencias, movilizaciones y acciones públicas siempre se reivindican como "la comunidad", es decir, como una totalidad. Sin duda, un paso definitivo en el proceso de reconocimiento. Destacó su particularidad frente a otros actores y movimientos gremiales y de clase. Esto se vio claro, desde los años ochenta, con la discusión y movilización contra la pretendida instalación de un reactor nuclear en terrenos de Santa Fe de la Laguna. Este movimiento, que vinculó a la comunidad indígena con amplios sectores de la sociedad civil regional, significó cierta crisis con los miembros más radicales (de clara orientación marxista) del movimiento, incluso con su líder que ostentaba un discurso de clase que coincidía ideológicamente con los dirigentes del Sindicato Único de Trabajadores de la Industria Nuclear (SUTIN) en el apoyo a la instalación de un reactor nuclear en terrenos de la comunidad.

3) Provocó también un replanteamiento en el campo de las ideas (tanto académicas como políticas) de la manera en que se concebía el Estado y su proyecto de nación, que, si bien había emergido de un movimiento revolucionario, grandes capas de la sociedad (los grupos marginales) ya no se veían representados en este. En este proyecto las comunidades indígenas eran agrupadas bajo la categoría socioeconómica de "campesinos", aunque ellos no se presentaban como campesinos, sino como comunidad indígena. ¿Qué era la nación si no una multiplicidad de pueblos y cultu-



ras? Por primera vez, se obligó al Estado a escuchar y a negociar con los grupos indígenas ajenos al corporativismo oficial.

4) Luego de un periodo de extrema agitación y violencia en el que se intentó instalar un régimen comunal autoritario, que se manifestó en expropiaciones arbitrarias de terrenos y casas y de amenazas a ciertas familias, que desembocó en un fuerte y violento conflicto entre facciones, para la década de los noventa las comunidades volvieron a la tranquilidad, pero con nuevos arreglos. Los efectos más importantes para la comunidad fueron los siguientes: se perdió el miedo a la protesta y el reclamo; se demostró la importancia de pasar a la acción; la pertinencia y potencia del comunalismo en una época de un gran autoritarismo y extrema polarización. Se reforzó y se renovó el gobierno comunal, como la asamblea de todos los comuneros y centro de todas las tomas de decisiones importantes, en la que están representados las familias, barrios y mitades que conforman la organización comunitaria. En cierto sentido se redefinieron las relaciones de género y de generación sin que se disolviera la organización social local, que se basa en la complementariedad de los géneros, sino por el contrario, reforzándola. Aunque la representación para ocupar un cargo es familiar y el que asume la responsabilidad es siempre el jefe de familia, ahora también puede ser la esposa y madre de familia, además de que las mujeres y jóvenes pueden acudir a la asamblea. Se redefinió el papel del representante de la comunidad o presidente del Comisariado de Bienes Comunales que, a partir de entonces, deberá ocupar el cargo aquel que esté absolutamente comprometido con la defensa de la comunidad y su patrimonio natural y material.

En los años noventa y ante el debilitamiento del discurso clasista y la caída de esa utopía que fue el mundo socialista, se movió el horizonte y se vislumbró el futuro en términos de diversidad. Se produjo un replanteamiento de las apuestas por el futuro, ya no estrictamente agrario, sino que se amplió hacia lo étnico y a la reivindicación de lo purhépecha como una totalidad. Aparecieron las demandas de remunicipalización o conformación de una región pluriétnica autónoma (Ventura, 2003: 187). Las nuevas organizaciones tendrán un claro discurso étnico, como Caminos del Pueblo o el Frente Independiente de Comunidades de Michoacán (FICIM) (Máximo, 2003). El proyecto de la Nación Purhépecha se materializa en la Organización de la Nación Purhépecha (ONP) (Zárate, 1999: 246; Jasso, 2012: 119-120). Esta organización apareció a la luz pública en 1991, lan-

zando un manifiesto contra las reforma al artículo 27 constitucional, prohibiendo la venta o comercio de tierras comunales y advirtiendo que cualquier comunero que venda sus tierras sería expulsado de su comunidad y territorio (Máximo, 2003: 584; Dietz, 1999: 369). Su discurso básicamente tenía dos ejes: la autonomía comunal y la defensa de los recursos naturales, en especial de los bosques. En tanto organización conformada en su mayoría por profesionistas de varias comunidades con un claro discurso y adscripción política pronto se fue debilitando. La utopía de la remunicipalización quedó postergada. La ONP primero se fragmentó por disputas por el control de recursos de un financiamiento externo que, como asociación civil, debería destinarse a proyectos comunitarios. Luego, debido a que sus dirigentes nunca pudieron escapar de las dinámicas partidistas, fue diluyéndose hasta volverse insignificante en el panorama político. A través de esta organización política se buscó, en los años noventa y con el impulso del levantamiento zapatista, la autonomía de las comunidades por medio de la remunicipalización, lo que no se logró.

A finales de la primera década del siglo XXI y frente al avance del crimen organizado, se intentó activar una coordinación entre autoridades comunales y rondas comunitarias para defenderse. Se realizaron varias reuniones entre representantes de comunidades, pero no se logró avanzar en una organización o en una coordinación para la defensa. Luego del movimiento de la comunidad de Cherán, en el año 2011, que condujo al reconocimiento de su gobierno por usos y costumbres, su consejo de gobierno y su propio cuerpo policiaco, las principales demandas del resto de las comunidades han ido en esta dirección: recibir su presupuesto de manera directa (sin que pase por la tesorería de las cabeceras municipales) y el reconocimiento de su gobierno por usos y costumbres (lo que significa tener su propia policía comunitaria uniformada y armada, así como decidir si permiten la intervención de partidos políticos y de urnas electorales). Logro que se ha reflejado en más de 50 comunidades de la región y otras están en ese proceso. Asesoradas por diferentes grupos de abogados, las organizaciones que encabezan estos esfuerzos en la actualidad son el Consejo Supremo Indígena de Michoacán (CSIM) y el Frente por la Autonomía de Consejos y Comunidades Indígenas (o Frente por la Autonomía), orientado por el colectivo de abogados Emacipanciones (CE). Ambas organizaciones tienen como objetivo lograr la autonomía de las comunidades y avanzar en la consolidación de la Nación Purhépecha.



Además, apoyan las demandas y movilizaciones de las comunidades frente a cualquier tipo de conflicto.

En lo que va de este siglo, los reclamos de reconocimiento a sus usos y costumbres se han sustentado apelando al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y al derecho a tener un gobierno propio y un cuerpo de policía que garantice la seguridad de la población. Resulta interesante observar cómo el pasado comunitario, al incidir en los proyectos utópicos, terminó por imponerse y cómo el discurso y la lógica comunal provocó un proceso de depuración de lo que se consideraba positivo o viable de la vida comunal, de lo que se había pervertido, trastocado o vuelto de interés particular y que había que modificar. Pero también señaló las claras limitaciones del pensamiento radical. Se desecharon aquellas propuestas que desdeñaban la historia comunitaria, como el anticlericalismo, la violencia de los grupos armados, el discurso de que solo mediante la violencia se podía lograr un cambio, también la propuesta del "todo o nada" de los líderes radicales, que conducía a claras divisiones. Se aceptó la reorganización del gobierno local, del papel de la asamblea, del compromiso de las autoridades hacia la comunidad y la defensa de su patrimonio.

Sin duda, las comunidades son cada vez más diversas y plurales, resultado de la implementación de diversos proyectos de modernización, aunque mantienen mecanismos de servicio (como los cargos) y cohesión como los intercambios rituales que cargan una fuerte historia. Aquí es donde aparecen las nuevas apuestas de la utopía comunitaria, ahora representada en las nuevas formas de gobierno de los consejos comunales, encargados de administrar el presupuesto directo y ofrecer los servicios que ofrecía el municipio, como seguridad, educación, salud. Es en este caso en que tanto el reconocimiento jurídico de cierta autonomía como el gobierno por usos y costumbres encuentran claros límites porque en la misma comunidad y entre comunidades coexisten maneras distintas y a veces enfrentadas de concebir la autonomía. El pluralismo y la diversidad de intereses y proyectos de comunidad representan un reto para el logro de la utopía de una comunidad política.

Proyectos

A partir de los años ochenta y a la par del debilitamiento de la UCEZ, aparecieron distintas iniciativas de organización y proyectos a futuro de carácter más étnico, una de ellas es la idea de la Nación Purhépecha. El proceso

de reinvención de la nación o pueblo purhépecha se consolidó mediante acciones y discursos de carácter reivindicativo y hacia la búsqueda de la autonomía. De manera paulatina, pero constante se empezaron a llevar a cabo acciones en las comunidades que pretendían mantener el control efectivo de sus instituciones y maneras de relacionarse con el Estado, las empresas y las organizaciones de la sociedad civil.

La utopía de la nación purhépecha se manifestó originalmente en la creación de una serie de símbolos que, a principios de los años ochenta, parecían un tanto extraños a la mayoría de la población, pero que en la actualidad son ampliamente aceptados y difundidos. Tales como la bandera, el escudo, la celebración de Año Nuevo Purhépecha, el mismo término “purhépecha”, en lugar de tarasco de origen colonial y el lema *(juchari uinapikua)*, que prácticamente se han institucionalizado. Todo un nuevo proyecto utópico concebido por profesionistas e intelectuales que surgió desde las mismas comunidades.

El proyecto de Nación Purhépecha o de presentarse como una nación es quizás el más ambicioso que se ha planteado en las últimas décadas por los retos que se pretenden superar. Son pocos los pueblos indígenas que se conciben y se presentan como una nación. Por un lado, es presentarse y buscar el reconocimiento como un pueblo o nación que está a la par de cualquier otra nación y tiene los mismos derechos y no como una minoría étnica. Por el otro, lograr superar las endémicas diferencias y conflictos intercomunales que, a lo largo del siglo XX, provocaron divisiones y enfrentamientos (algunos de los cuales continúan). Como ha sucedido con la formulación de otros proyectos de comunidades imaginadas o naciones, que buscan superar las relaciones coloniales (Anderson, 2008), fue un grupo de intelectuales y profesionistas, autodenominados purhépechas, quienes definieron su existencia y formularon los símbolos de identidad. Un imaginario que conjunta las voluntades, deseos, aspiraciones; en una palabra: la identidad de múltiples actores, incluso con diversos proyectos políticos, culturales y sociales.

En este proceso la adopción del término purhépecha como el gentilicio al que se adscriben primero, los intelectuales, artistas, autoridades, activistas, maestros, entre otros, y luego el resto de la sociedad, antes denominada tarasca, ha sido fundamental para entender cómo se le ha dotado de contenido a la idea de nación. El término purhépecha significa gente común o comunero y, como gentilicio, no se usaba ni en la épo-



ca prehispánica, ni en la colonial, ni en el México independiente. En la época prehispánica lo que existían eran clanes y uno de los primeros gentilicios usados por los conquistadores fue el de michoaques o gente de la ciudad de Michoacán (que es de origen nahua). Solo en una fuente colonial, la relación de Cuitzeo (Acuña, 1987: 81), aparece una mención del término purhépecha.[7] Durante la colonia los conquistadores impusieron el término tarasco y así aparece en las crónicas coloniales y en las etnografías hasta la década de los ochenta. Todavía en esos años los más viejos de las comunidades seguían usando el término colonial de tarasco. En la actualidad se usa muy poco ese término y la gran mayoría de la población se identifica como purhépecha. El uso de este gentilicio fue de lo primero que se tuvo que negociar con la población y, de manera paulatina, se ha ido aceptando. Localidades que no hablan la lengua y que incluso hace algunas décadas habían dejado de considerarse indígenas, ahora se reivindican como purhépechas y buscan que se les reconozca como tales. Incluso localidades que durante gran parte del siglo XX se consideraban orgullosamente mestizas, como Huecorio, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, actualmente también se reivindican como purhépechas.

Por ejemplo, la fiesta del Año Nuevo Purhépecha, que se celebra desde 1982, está plenamente institucionalizada; cada año se espera con ansiedad el anuncio de la comunidad a la que le corresponde su celebración. Hay competencia entre las comunidades por celebrarlo y desde sus inicios se conformó un grupo de principales o *petámutis* (aquellos que ya se hicieron cargo de la celebración en su comunidad o que han promovido y defendido la cultura purhépecha y son reconocidos por su conducta responsable), quienes toman las decisiones en relación con esta festividad (Zárate, 1994).

Ahora es común que la gente de diferentes comunidades reconozca abiertamente que son parte de la nación purhépecha y que la bandera aparezca en diversos escenarios y se le rinda honores a la par de la nacional. La bandera, el escudo y el lema *juchari uinapikua* ("nuestra fuerza") está presente en todos los espacios civiles de las comunidades, en las oficinas comunales, en las plazas, y en las escuelas se les rinde honores a la

---

[7] "La lengua questos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban PUREPECHA, que es como si dijésemos 'lengua de hombres trabajadores'[…]. Y este nombre que ahora se les da de *tarascos*, dicen los naturales que se los pusieron los españoles que los conquistaron […]" (Acuña, 1987: 81).

par de la bandera nacional, está impresa en los documentos oficiales, así como en innumerables vehículos colectivos (taxis, camionetas y camiones de pasajeros); encabeza cualquier manifestación política o civil, incluso en algunas festividades religiosas va al frente de los grupos de bailes y danzas.

La comunidad misma ha vivido un proceso de redefinición que va a la par de lo purhépecha. A la vez que se está reforzando el sentido de pertenencia a una nación, los rasgos culturales que antes se consideraban como diacríticos para definir a un grupo étnico, como la lengua, han dejado de serlo y ahora se destaca o se apela a la autoadscripción, a la memoria y a aquellos elementos de la organización social o ritual que se mantienen vigentes. A partir de ahí se han sumado nuevos agrupamientos a la nación purhépecha, como sucedió recientemente con los barrios y la comunidad de Santa Clara del Cobre (Pureco, 2021). Para los sujetos es muy importante mostrar que todos sus actos tienen una atadura con el pasado o un trasfondo histórico. De ahí la importancia que le otorgan a su interpretación de la historia como fuente de legitimidad de su demanda de autonomía y de pertenencia a la nación purhépecha. De nuevo la historia aparece manifestándose en los proyectos a futuro.

Para algunos autores se trata de un proceso de "etnogénesis", en el que la adopción y reivindicación de la categoría étnica resulta estratégica para mantener ciertos privilegios como un estamento político (Vázquez, 1991). Sin embargo, para los mismos actores, como lo han aclarado en varias ocasiones, ellos siempre han sido indios y nunca han dejado de serlo y la adopción de puehépecha como gentilicio es en claro rechazo de la categoría colonial de tarasco. Desde los años setenta la reivindicación étnica replanteó la naturaleza de las relaciones entre la comunidad y la sociedad nacional a partir de la utopía de la autonomía y de la reconstrucción de la nación purhépecha. Es importante entender que no se trata solo de un movimiento de resistencia, sino que es también propositivo en cuanto a los objetivos y fines que pretende lograr.

Además, en las comunidades que ya están recibiendo el presupuesto directo existe, en la actualidad, un ímpetu por desarrollar proyectos comunitarios, a diferencia de los proyectos productivos que se privilegiaron por los gobiernos neoliberales. Luego de la crisis del indigenismo oficial en la década de los setenta, se impulsó la política de asignar recursos a los grupos y comunidades marginadas por proyectos. Esta política de asignación de recursos suponía que se fortalecería la corresponsabilidad de



los grupos marginados y con el tiempo se capitalizarían y dejarían de ser dependientes de los recursos públicos. De tal manera que múltiples grupos y comunidades se organizaron para solicitar o "bajar" recursos, lo que generó nuevas formas de dependencia, clientelismo y pobreza (Cortés y Zárate, 2019). Pero también, en algunos casos, produjo círculos virtuosos de autorreproducción y crecimiento que no dependen tanto de su financiamiento económico externo, sino del interés que la misma comunidad tiene en ellos en su búsqueda de reafirmarse como sujetos actuantes.

Más allá de la distinción propia de la administración pública neoliberal, que hace una división entre proyectos exitosos y aquellos fracasados, hay otra diferenciación de carácter más ilustrativo, la que se da entre aquellos impuestos, externos, pero que son elaborados al calor de convocatorias o de coyunturas específicas y aquellos de carácter comunal, que expresan el ideal de lo que la comunidad quiere para sí en el futuro. Si bien son impulsados por las élites locales (profesionistas, activistas y otros agentes), se trata de proyectos que se sostienen en el consenso y el amplio respaldo de la comunidad. Un ejemplo es el proyecto educativo de Santa Fe de la Laguna. Se trata de un proyecto educativo propio, controlado y diseñado por los maestros y profesionistas de la comunidad y que abarca desde el jardín de niños hasta la preparatoria. Este proyecto educativo nació como una contrapropuesta y alternativa a las políticas de interculturalidad diseñadas por las instituciones del Estado, las que, se ha demostrado, finalmente solo promueven la identidad étnica pero subordinada. Por el contrario, el proyecto educativo de Santa Fe, lo han evidenciado estudios como el de Gialuanna Ayora (2012), representa hasta ahora una auténtica alternativa construida desde lo local, como parte del proceso de reivindicación étnica que ha vivido la comunidad. La generación de proyectos de mediano y largo alcance, como los educativos, ecológicos o la Nación Purhépecha y que implican cierta reorganización al interior de las comunidades, por los recursos que se le deben invertir, representan uno de los mecanismos mediante los que las comunidades tratan de moldear su futuro.

En las comunidades con presupuesto directo, las preocupaciones básicas tienen que ver con la demanda de servicios: agua potable, drenaje, recolección de basura, la seguridad, el mantenimiento de las escuelas y espacios públicos. En especial y dadas las circunstancias actuales, dos proyectos se consideran de vital importancia: uno es la conformación, entrenamiento y mantenimiento de un cuerpo de seguridad, que pueda

enfrentar o al menos contener las frecuentes incursiones de los grupos del crimen organizado en las comunidades. El otro, muy asociado al anterior, es la recuperación o al menos la detención de la expansión del cultivo del aguacate en terrenos comunales, que se ha vuelto para las comunidades una verdadera plaga, producida por empresarios particulares, en ocasiones asociados a grupos de sicarios, que defienden y promueven la deforestación y la ampliación del cultivo de aguacate en zonas montañosas. Ambos proyectos o microutopías tienen notables dificultades para llevarse a cabo porque se enfrentan con grupos de interés muy poderosos vinculados al capitalismo neoliberal, que representa un futuro totalmente distinto al que persiguen las comunidades. Pero, además, hay proyectos impulsados por varias comunidades: los dos que han aparecido en los últimos tiempos son la construcción de una clínica médica de especialidades, que se ubique en el corazón de la meseta purhépecha, y un cuartel de la Guardia Nacional que incluya a las policías comunitarias o *kuarichas*; el gobernador actual se comprometió a construirlos en estos años. Todos estos proyectos ahora estarán en manos de las mismas comunidades, que buscan mantenerse como sujetos colectivos viables, frente a las tendencias fragmentadoras y productoras de notables desigualdades del capitalismo neoliberal (migración, jornalerismo, depredación del medio ambiente, entre otros).

Para finalizar

No podemos comprender en todo su alcance la actualidad y vigencia de las comunidades indígenas contemporáneas si no consideramos sus proyectos a futuro, sus utopías y planes, mediante los que se están reinventando. La movilización es una de ellas, pero hay otras como el uso de tecnologías digitales, la renovación de los gobiernos locales, la dialéctica sacralización-desacralización de los rituales comunitarios, la persistencia de narrativas que articulan el futuro como renovación del pasado.

El futuro siempre ha estado en la mira de las comunidades indígenas, de manera explícita a partir de los años setenta del siglo XX, aunque desde las perspectivas tradicionales de las ciencias sociales nunca lo hayamos considerado de tal manera porque la antropología ha estado dominada por una visión "realista", en la que impera el uso de categorías fijas y modelos estáticos sin considerar que los sujetos construyen su agencia en relación con utopías de mejores condiciones de vida. Cuando se habla del tiempo, no hay realismo que valga, nos enfrentamos a construcciones



imaginarias del pasado, pero también del "porvenir" y a cortes arbitrarios para delimitar el presente.

Considerar las diversas temporalidades que se expresan en estos procesos organizativos, como lo hemos mostrado, nos permite superar algunas de las críticas que el pensamiento liberal hace a los proyectos utópicos como el de las comunidades, los pueblos y naciones originarias. Esto obedece a que cualquier grupo social que se considere una comunidad aspire a mantenerse viable en el futuro, o a una mejor condición de vida, por lo que debe mantenerse en un movimiento constante, generando proyectos de participación y cambio colectivos para moldear sus condiciones de vida y su porvenir. En este caso, persistir tiene que ver con la voluntad para conservar la unidad entre población y territorio. También nos permite salirnos de las definiciones esencialistas que consideran que las comunidades contemporáneas existen de por sí. Más bien debemos considerar que son producto de la agencia de sujetos que aspiran a mejorar sus condiciones de vida y al hacerlo afectan al presente y sus imágenes del pasado.

En el mundo moderno, definido por el capitalismo global, vivir en comunidad, así sea política, es siempre una acción deliberada de sujetos que buscan, de alguna manera, tener cierto control sobre lo que les depara el futuro. Al tratarse de procesos en marcha, su estudio o comprensión nos plantea el reto de intentar aprehender aquello que solo está en construcción y existe en la imaginación. Las utopías realistas o posibles no son ni una idealización banal de los movimientos de reivindicación y reconocimiento, ni una desviación de los auténticos proyectos de transformación de la sociedad, sino una de las múltiples posibilidades de transformación; por lo tanto, su consideración es necesaria para comprender los procesos de comunalización contemporáneos y la construcción de futuros alternativos al que ofrece el capitalismo global.



Bibliografía

Acuña, René (ed.) (1987). *Relaciones geográficas del siglo* XVI*: Michoacán*. México: UNAM.

Aguirre B., Gonzalo (1983). *Las lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*. México: CIESAS.

Anderson, Benedict (2008). *Bajo tres banderas. Anarquía e imaginación anticolonial*. Madrid: Akal.

Appadurai, Arjun (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Londres y Nueva York: Verso.

Ayora, Gialuanna (2012). "Educación intercultural y decolonialidad: de la promoción de la lectura a un enfoque de literacidad para la niñez indígena purhépecha". Tesis de maestría en investigación educativa. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Benjamin, Walter (2007). "Sobre el concepto de historia", en Walter Benjamin. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar.

Berlin, Isaiah (1992). *Árbol que crece torcido*. México: Vuelta.

Bloch, Ernst (2006). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen Editorial.

— (1990). *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta.

Bryant, Rebecca y Daniel M. Knight (2019). *The Anthropology of the Future. New Departures in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cortés, Nubia y José Eduardo Zárate (2019). "La gloria de la pobreza", *Alteridades*, (57), pp. 87-98.

Dietz, Gunther (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza*. Quito: Abya-Yala.

Durkheim, Émile (1973). *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Shapire.

Gordin, Michael, Helen Tilley y Gyan Prakash (2010). *Utopia/Dystopia. Conditions of Historical Possibility*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Hartog, François (2022). *Cronos. Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. México: Siglo XXI.

Harvey, David (2000). *Spaces of Hope*. Berkley: University of California Press.

Jameson, Fredric (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Madrid: Akal.

Jasso, Ivy (2012). *Los movimientos indígenas y las construcciones identitarias en México. La Organización Nación Purhépecha (Michoacán) y Servicios del Pueblo Mixe (Oaxaca)*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad de Guanajuato.



Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
Krotz, Esteban (1980). *Utopía*, vol. 17, serie Sociología-Conceptos. México: Edicol.
Mannheim, Karl (1987). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.
Martínez, Luis y José Manuel Meneses (comps.) (2012). *Esperanza y utopía. Ernst Bloch: desde América Latina*. México: Taberna Libraria Editores.
Máximo, Raúl (2003). "Orígenes y proyecto de Nación Purhépecha", en Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán/INAH/CIESAS.
Mumford, Lewis (2015). *Historia de las utopías.* La Rioja: Pepitas de Calabaza.
Munn, Nancy (1992). "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay", *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, pp. 93-123.
Nozik, Robert (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: FCE.
Popper, Karl (2017). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Madrid: Paidós.
Pureco, Claudia (2021). "La utopía de la autonomía entre los pueblos purhépechas de Michoacán", en José Eduardo Zárate (ed.). *Comunidades, utopías y futuros*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 317-342.
Ricoeur, Paul (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
— (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.
Tönnies, Ferdinand (1979). *Comunidad y asociación*. Madrid: Península.
Valentine, David y Amelia Hassoun (2019). "Uncommon Futures", *Annual Review of Anthropology*, núm. 48, pp. 243-260.
Vázquez, Luis (1991). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México: Conaculta.
— (2010). *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: UNAM.
Ventura, Carmen (2003). *Disputas por el gobierno local en Tarecuato, Michoacán, 1942-1999*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
Vieira, Patricia (2020). "Utopia and Distopia in the Age of Anthropocene", *Esboços. Histórias em Contextois Globais*, vol. 27, núm. 46, pp. 350-365.
Zárate, Eduardo (1993). *Los señores de utopía. La etnicidad política en una comunidad purhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.



— (1994). "La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político", en Andrew Roth y José Lameiras (eds.). *El verbo oficial*. Zamora: El Colegio de Michoacán/ITESO.

— (1999). "La reconstrucción de la nación purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México", en Willem Assies, Gemma Van der Haar y André Hoekema (eds.). *El reto de la diversidad*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Zeitlyn, David (2020). "Haunting, Dutching, and Interference: Provocations for the Anthropology of Time", *Current Anthropology*, vol. 61, núm. 4, pp. 495-513.

Eduardo Zárate es profesor investigador de El Colegio de Michoacán. Últimos libros publicados: Zárate, Eduardo y Jorge Uzeta (eds.) (2016). *Lenguajes de la fragmentación política*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Zárate, Eduardo (2017). *La celebración de la infancia. El culto al Niño Jesús en el área purhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Oikión, Verónica y José Eduardo Zárate (eds.) (2019). *Michoacán. política y sociedad*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Zárate, Eduardo (ed.) (2022). *Comunidades, utopías y futuros*. Zamora: El Colegio de Michoacán.



DOSIER

ESCRITORES NAHUAS: UTOPÍAS COMUNITARIAS Y PRÁCTICAS SOBRE LOS FUTUROS POSIBLES EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, MÉXICO[1]

NAHUA WRITERS: COMMUNITY UTOPIAS AND PRACTICES FOR POSSIBLE FUTURES IN SIERRA DE ZONGOLICA, MEXICO

Carlos Alberto Casas Mendoza*

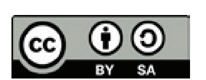
Resumen: Este texto explora los procesos de conformación de dos colectivos de escritores nahuas de la Sierra de Zongolica que, a través de la lengua y la creación literaria, buscan construir proyectos comunitarios y utópicos. En medio de un entorno de alta marginación, de discriminación y de lucha persistente, estos escritores han generado prácticas y formas de organización colectiva que, desde circunstancias histórico-sociales casi siempre adversas, buscan crear proyectos de futuro y de transformación social. A través de la historia oral y la etnografía, el artículo aborda el análisis de sus trayectorias y se pregunta sobre la manera en que construyen utopías y futuros. El artículo focaliza las prácticas creativas de estos dos colectivos al enmarcarlas dentro del debate sobre los procesos de construcción de comunidades y de proyectos utópicos de futuro.

Palabras claves: escritores nahuas, utopías, comunidades, futuros.

[1] Este artículo es resultado del proyecto de investigación colectivo de Ciencia de Frontera 2023, intitulado: "La orientación y apuesta por el futuro en la construcción de las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas en México", financiado por el CONAHCYT, clave CF2023-G-1370.

* Universidad Veracruzana. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 47-73
Recepción: 2 de octubre de 2023 • Aceptación: 8 de febrero de 2024
https://encartes.mx





NAHUA WRITERS: COMMUNITY UTOPIAS AND PRACTICES FOR POSSIBLE FUTURES IN SIERRA DE ZONGOLICA, MEXICO

Abstract: Two Nahua writers' collectives in Sierra de Zongolica are the topic of this article, which explores how language and literary creation are employed to build utopian community projects. As part of the ongoing struggle against extreme marginalization and discrimination, these writers have developed collective practices and forms of organization with an eye to future projects for social transformation in a historical and social context that is nearly always adverse. Through an oral history and ethnography, the article analyzes the trajectories of the two collectives and explores how utopias and futures are built. The focus here is on the creative practices of the groups and framed within a debate on the processes of building communities and utopian projects for the future.

Keywords: Nahua writers, utopias, communities, futures.

A los escritores nahuas, que con sus palabras tejen mundos
y esperanzas… A sus palabras, que se mueven a través
del tiempo… A sus viajes, sean estos largos o cortos, pero
siempre en la aventura de una utopía.

Introducción

En las últimas tres décadas se ha generado en la Sierra de Zongolica –localizada en el estado de Veracruz, en México– una corriente de escritores nahuas que han desarrollado un conjunto de prácticas y estrategias emergentes para reivindicar la producción de literaturas escritas en su propio idioma, así como para reafirmar el uso del náhuatl en la vida cotidiana. Este conjunto de escritores forma parte de un movimiento regional que reivindica el reconocimiento y la afirmación de diversas expresiones artísticas producidas por personas de origen nahua, quienes abarcan ámbitos como la pintura, la música, la danza, la producción de textiles, así como la propia escritura, entre otras más. Las literaturas creadas por ellos se articulan dentro de una utopía que coloca a sus comunidades y a la lengua como los ejes centrales para producir visiones sobre el futuro.[2]

[2] En el ámbito nacional existe también un amplio repertorio de experiencias en la producción de literaturas producidas por pueblos originarios, que son muy importantes en la conformación de proyectos utópicos y de resistencia. Al respecto, pueden ser consultados

El presente artículo describe el proceso de desarrollo de estos grupos y explora lo que denomino: "prácticas de futuros". Con este concepto se trata de dar seguimiento y analizar la manera en *cómo* los actores sociales, por medio de sus prácticas y relaciones, configuran horizontes posibles sobre sus futuros. Como señala Arjun Appadurai, la antropología ha concedido muy poco espacio al análisis y tratamiento de los futuros; su aproximación ha sido más bien incidental y fragmentaria (Appadurai, 2013: 375). La antropología social clásica despreció su estudio. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, en la década de 1950, cuestionó la posibilidad de desplazarse hacia el pasado para quedarse con una etnografía de presentes empíricamente observables. Sus alumnos (Max Gluckman, Edward Evan-Pritchard, Edmund Leach, etc.) rompieron ese principio y abrieron la frontera hacia el pasado para la antropología británica; sin embargo, el futuro siguió siendo un tabú antropológico.

En la antropología culturalista la influencia del particularismo histórico permitió abrir un poco más la discusión. Su interés por la producción de historicidades lo permitió. Es con Margaret Mead –a lo largo de la década de 1970– que vemos una preocupación por desarrollar lo que Robert B. Textor llama una "antropología anticipatoria" (Mead, 2005), que de manera pionera tocó el tema de los futuros para la antropología. No obstante, es hasta un periodo más reciente que se han desarrollado esfuerzos antropológicos para estudiar antropológicamente el papel que cumplen los futuros en el pensamiento y en las prácticas sociales de la gente. Este tema lo podemos rastrear en las contribuciones recientes de antropólogos como Arjun Appadurai (2013) o de Rebecca Bryant y Daniel Knight (2019), entre otros autores más, pero su desarrollo es aún incipiente en el resto de la antropología.

¿Puede el estudio sobre los futuros ser tratado antropológicamente? Esta es una pregunta que nos enfrenta a un conjunto de interrogantes y retos metodológicos. El futuro es una temporalidad marcada por la incertidumbre. Sin embargo, suele aparecer muchas veces en los relatos de los actores sociales con los que trabajamos en la forma de diferentes narrativas y de prácticas utópicas, que nos hablan sobre sus expectativas, sus deseos de cambio y en cómo los agentes sociales "imaginan" el futuro,

---

los siguientes autores: Hernández, 2002; Lepe, 2006; Montemayor, 2001; y Romero, 2010, entre otros.



así como el tránsito hacia otras formas de vida con las que no están de acuerdo o que buscan modificar.[3] Cuando estas formas de "imaginación" toman la figura de formas de acción colectiva, producen prácticas concretas que es posible analizar etnográficamente. Es este escenario de prácticas sobre las que busco poner el foco de mi atención en este artículo. Entiendo a las "prácticas de futuro" como todas aquellas formas de acción colectiva que parten de un "presente etnográfico", pero que son ejecutadas con la posibilidad de incidir en el futuro. Lo anterior no implica que en esos "presentes etnográficos" los agentes sociales no hagan también una recuperación sobre sus narrativas del pasado, como una forma de recapitulación y de proyección hacia el futuro. Las miradas hacia el pasado (desde el presente) configuran también un escenario para producir imágenes sobre los futuros.

Las "prácticas de futuro" se aproximan a lo que Appadurai ha llamado el "diseño de futuros" posibles a los que se aspira colectivamente (Appadurai, 2013: 335), e involucran la capacidad de acción y creación cultural. Las utopías caen en este ámbito de los futuros posibles. A través de las utopías los agentes vislumbran horizontes posibles de cambio y de acción. Si bien nuestras cotidianidades se encuentran permeadas por el peso de los hábitos y las rutinas, también es cierto que alrededor de ellas se cierne un gran conjunto de anhelos y utopías compartidas que, a través de la acción colectiva, pueden derivar en procesos de cambio y transformación. Sin lugar a dudas, este es un escenario atravesado tanto por formas de creatividad cultural como por escenarios de poder y de resistencia social.

En este artículo abordo el desarrollo de un grupo de maestros de educación básica, quienes son al mismo tiempo escritores en su lengua materna y que, a lo largo de varias décadas, han gestado un proyecto utópico

---

[3] El concepto de utopía presenta una amplia bibliografía. En este artículo se parte de pensarlo en términos antropológicos y sociológicos, en la forma de proyectos de carácter colectivo que buscan transformar la realidad (Appadurai, 2013). Como argumenta Paul Ricouer (1997: 21), las utopías parten de una exploración de lo posible. Los proyectos utópicos no solo imaginan y sueñan otra visión del mundo, sino que persiguen su realización. A lo largo del artículo se analizará el desarrollo de un proyecto utópico producido por los escritores nahuas de la Sierra de Zongolica, quienes buscan romper con la discriminación y la exclusión a través de la afirmación lingüística.

alrededor de esta. En las narrativas de estos escritores se configura una utopía lingüística que toma a la enseñanza del náhuatl y al proceso de escrituración del idioma como un punto medular de referencia y acción colectiva, dirigido a reforzar a sus comunidades y a su propia cultura. En ellos existe un viejo anhelo por reivindicar el lugar de su lengua y romper con esto el tratamiento discriminatorio que de ella se hace cotidianamente.[4] A partir de este punto, crearon en el año 2022 dos colectivos de escritores encaminados a producir formas editoriales propias ante la falta de apoyos institucionales. Sin embargo, detrás de esta iniciativa existen antecedentes de más largo plazo. El artículo parte de un seguimiento etnográfico y de historia oral de las formas de organización que han desarrollado durante por lo menos los últimos treinta años.

El texto se encuentra dividido en tres secciones. En la primera sitúo el contexto nahua en el que se desenvuelven los grupos organizados de escritores. A partir de esto, analizo el efecto que estas formas de escrituración están produciendo en los procesos de normalización de la lengua nahua en la región, así como en la relación entre oralidad y escritura nahua. Finalmente, en la última sección exploro cómo estos procesos se decantan en la apropiación de tecnologías digitales, como una nueva plataforma desde la que tejen también sus proyectos utópicos.

En conjunto, se busca argumentar que todos estos escenarios de (re) producción cultural reflejan expectativas y luchas por los "futuros posibles" de los escritores nahuas y sus comunidades, construyendo a través de ellos prácticas que se sitúan en el presente, pero que buscan alcanzar sueños y proyecciones comunitarias. Cada una de las secciones descritas en el artículo dibuja etnográficamente *un camino* recorrido por los escritores. Una *travesía* librada por ellos para alcanzar una utopía de futuros compartidos.

---

[4] La Sierra de Zongolica históricamente presenta fuertes procesos de discriminación y exclusión, combinados con altas tasas de marginación. Según el *Informe sobre la situación de pobreza y rezago social 2023*, tres de los municipios de donde proceden la mayor parte de los miembros de los colectivos estudiados tiene fuertes índices de pobreza extrema: Tequila, con 48.4% de su población total; Zongolica, con 38.7%; y Atlahuilco, con 53.7% (Secretaría del Bienestar, 2023).



El viaje a Xalapa: escribir literatura en náhuatl[5]

En el mes de mayo de 2023, doce profesores nahuas bilingües de la Sierra de Zongolica viajaron a la ciudad de Xalapa, capital del estado de Veracruz, en México, para hacer dos presentaciones públicas en espacios académicos de la Universidad Veracruzana.[6] Su objetivo era presentar los resultados de un trabajo colectivo que ellos denominaron Talleres de Escritura Creativa en Lenguas Originarias. El grupo estaba conformado por siete hombres y cinco mujeres que habían participado, desde agosto de 2022, en la creación de poesías, adivinanzas, cuentos y narraciones cortas. Tras de sí tenían el trabajo desarrollado por dos colectivos de escritores. El primero denominado colectivo *Mixtlahtolli* (Nube de Palabras), que tiene como sede la cabecera municipal de Zongolica, y el segundo *Olochtlahkuilolli* (Grupo de Escritores), asentado en la cabecera municipal de Tequila.

Algunos de estos profesores habían tenido experiencias personales menores de producción de textos literarios, pero ninguno había hecho con anterioridad textos encaminados a su difusión. Los materiales elaborados, en formatos de cuadernillos de distintas dimensiones, estaban escritos en náhuatl, acompañados de diseños y con traducciones al español que colocaron al final de cada una de sus publicaciones. Habían utilizado para su elaboración editorial herramientas básicas de *software* para el proceso de maquetación de los textos (Microsoft Publisher), pero el resto del trabajo estaba hecho de forma manual: uniendo con pegamento hojas de cartoncillo y papel, costurándolas y forrándolas con plástico. El material que trajeron consigo era amplio, de gran riqueza y variedad. Quince textos, de

---

[5] Los datos en los que se basa el presente artículo son el resultado de varios periodos de trabajo de campo, realizados entre los meses de mayo-diciembre de 2023. Durante este periodo se desarrolló el registro etnográfico y entrevistas, recopilación documental y fotográfica en los municipios de Tequila, Zongolica y Atlahuilco, Veracruz, así como también se asistió a eventos y talleres realizados por los colectivos de profesores en la ciudad de Xalapa.

[6] La primera presentación se realizó el 8 de mayo de 2023 en el Instituto de Investigaciones Educativas, a las 10:00 horas. La segunda se efectuó el mismo día en el Salón Azul de la Unidad Académica de Humanidades, a las 16:00 horas. En esas sesiones se dio a conocer un proyecto de producción literaria denominado *Ma moyoliti Nawatlahkuilolli*, así como también se presentaron alrededor de quince textos literarios producidos en náhuatl.

los cuales habían realizado veinte impresiones de cada uno, y que pusieron para su venta al público al finalizar la sesión.

Imagen 1
Colectivo de escritores en la ciudad de Xalapa.
Unidad Académica de Humanidades, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 8 de mayo de 2023.
Fotografía del autor



La idea de presentar estos materiales en Xalapa fue hecha por iniciativa propia de los colectivos. No fueron invitados por alguna institución en particular. Ellos mismos gestionaron con amigos y conocidos de la universidad la posibilidad de dar a conocer sus materiales públicamente en los espacios universitarios y de tener una estancia de dos días en dicha ciudad. Tampoco recibieron algún estimulo institucional a lo largo del año en que se reunieron para crear los materiales, revisarlos y editarlos colectivamente y tampoco lo consiguieron después. ¿Por qué viajar a Xalapa para presentar estos materiales en medio de una situación rodeada de tan pocos apoyos?, ¿qué espíritu movía esta iniciativa, más allá de dar a conocer y difundir sus materiales?, ¿qué sentido guarda la expresión: "producir colectivamente escritura", que fue usada durante varias partes de sus presentaciones? Pero, principalmente, ¿qué nos dice todo esto de las formas actuales de pensar y producir formas de arte creativo en las regiones habitadas por pueblos originarios, como la Sierra de Zongolica?, ¿cómo se interconecta con sus comunidades y de qué manera expresan "prácticas de futuros posibles"?

Las formas de expresión artísticas en la Sierra de Zongolica abarcan una amplia gama de manifestaciones que siempre han estado asociadas entre sí a través de ámbitos como la producción ritual y ceremonial. Estas formas de expresión aparecen también en otras producciones artísticas de pueblos originarios que habitan en el país. No se presentan en unidades aisladas entre sí, sino que configuran un campo activo de prácticas que



dialogan continuamente y que se encuentran interconectadas por la (re) producción ritual y cultural de los grupos que las (re)crean. Los textos de estos escritores seguían este principio, recuperando en sus narrativas aspectos míticos, culturales y rituales. Pero, fundamentalmente, hacían uso de la escritura como una forma de reivindicar sus identidades comunitarias y de manifestar su derecho a expresarse en su propia lengua de manera oral y escrita, así como también de proyectar estas formas de percepción y conocimiento hacia el futuro.

Las diferencias entre la producción de las diversas estéticas indígenas y las formas más occidentalizadas del arte, que piensa a las manifestaciones artísticas como unidades disciplinares separadas entre sí, han llevado a dar un tratamiento menor al arte producido en los pueblos originarios. Así, se les encierra en categorías como "arte popular" o "arte indígena" (Hémond, 1989; Arruti, Traldi y Borges, 2014; Goldstein, 2014). No obstante, poco se discute sobre la propia naturaleza de estas manifestaciones y sobre la manera en *cómo* se están articulando al mundo global, dentro del que conviven y transitan cotidianamente.

En un periodo más o menos reciente ha surgido un movimiento en distintas regiones del país que pugna por cuestionar los límites de lo artístico y las fronteras que excluyen o tienden a invisibilizar el arte indígena, objetando los alcances que tiene pensar de tal manera. Sin lugar a dudas, estas visiones expresan formas de resistencia social (De Parres, 2022), así como también configuran la construcción de proyectos utópicos locales y regionales. Esta reivindicación del arte y, en particular de la escritura, está presente también entre los habitantes de la Sierra de Zongolica.

La Sierra de Zongolica forma parte de la Sierra Madre Oriental. Se encuentra localizada en el centro del estado de Veracruz. Este macizo montañoso se interconecta con otras dos grandes cadenas: la Sierra Negra y la Sierra Mazateca. Juntas conforman el sistema orográfico denominado Altas Montañas, que se extiende entre las fronteras de los estados de Veracruz, Puebla y Oaxaca. Es una zona de alta marginalidad y de fuertes procesos de desapropiación territorial y de despojo histórico (Reyes, 1963; Aguirre Beltrán, 1987).

Las comunidades nahuas establecidas allí desde el siglo XII (Aguirre Beltrán, 1986: 20) tienen una historia de larga duración y de reproducción cultural. Su prolongada permanencia en la región ha convivido con distintos embates y procesos de negación lingüística desde el periodo de la



colonia española, agudizados por las políticas que, a lo largo de los siglos XIX y XX, fomentaron la incorporación de las poblaciones indígenas al proyecto de homogenización nacional (Brice, 1986; Aguirre Beltrán, 1993). Desde las reformas liberales del siglo XIX y del periodo de proliferación de los maestros rurales (durante casi toda primera mitad del siglo XX), la lengua fue objeto de un proceso continuo de maltrato cultural, lo que dejó ondas marcas en la población de la región.

Sin embargo, a partir de finales de la década de 1980 surgió un grupo de profesores nahuas que comenzaron a cuestionar el proceso de invisibilización de la lengua, el cual vivieron en carne propia durante su infancia en las escuelas y, posteriormente, como jóvenes estudiantes normalistas. En algunos de los relatos y entrevistas con ellos[7] se advierte cómo este sentimiento de malestar gradualmente los acercó y los hizo pensar en las posibilidades de revertir este proceso de discriminación. Primero, por medio de llevar a cabo un sueño utópico, largamente anhelado: revalorizar el uso de la lengua y de su escritura. Este hecho marcó el inicio y desarrollo de una utopía lingüístico-comunitaria. Esta actividad se concretaría poco a poco, primero, en la organización del colectivo *Xochitlahtolli* (que referiremos en el siguiente apartado) y, más tarde, en el desarrollo de los colectivos *Olochtlahkuilolli* y *Mixtlahtolli*, que encaminaron esta utopía.

El proceso de creación de los colectivos

Olochtlahkuilolli es un grupo conformado por nueve personas (cuatro mujeres y cinco hombres). Todos ellos son hablantes de náhuatl. Salvo una mujer, que es originaria de la Huasteca, el resto (ocho) nació en la Sierra de Zongolica, solo que provienen de distintas comunidades: dos son del municipio de Atlahuilco, dos del municipio de Zongolica y cuatro son originarios del municipio de Tequila. La mayoría radica en Tequila (seis de ellos) y el resto vive en localidades que están a menos de veinte kilómetros de esa localidad: uno en Tlilapan y dos más en Atlahuilco. Tienen en común ser profesores de educación indígena. La gran mayoría de ellos imparten clases en escuelas primarias multigrado, pertenecientes a la Direc-

[7] Entrevista realizada a los profesores Ramón Tepole, 20 de noviembre de 2023, Orizaba, Veracruz. Así como reuniones de trabajo con los miembros del colectivo *Mixtlahtolli*, en la ciudad de Zongolica, Veracruz, 3 de septiembre de 2023, y con el colectivo *Oloctlakuilolli*, 5 de septiembre de 2023, en la localidad de Tequila, Veracruz.



ción General de Educación Indígena, Intercultural y Bilingüe. Esto quiere decir que en sus grupos escolares atienden al mismo tiempo a niños que pueden provenir de dos o más niveles educativos. También hay un par de profesores de educación preescolar. Finalmente, para completar el perfil de este primer colectivo, es importante mencionar que su rango de edad es muy diverso, pues oscila entre los 27 y los 60 años, y reúne distintas experiencias generacionales.

El colectivo se reúne una vez a la semana, los días martes a las 16 horas, en alguna de las casas de los profesores de Tequila. Solo rompen esta regla durante los periodos vacacionales o cuando hay alguna actividad escolar marcada por la Secretaría de Educación Pública (SEP) o por la supervisión escolar, que les hace concentrarse en las actividades marcadas en el calendario escolar. Las labores de los colectivos las realizan por cuenta propia y de manera totalmente libre. El grupo fue formado por el maestro Ramón Tepole González, originario del municipio de Zongolica, es el organizador y promotor de ambos colectivos. Lleva un ritmo de trabajo frenético. Durante la semana imparte clases a nivel preescolar, en un horario matutino, en el municipio de Zongolica, y los fines de semana da clases en una licenciatura en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) de Orizaba.

Tepole nunca antes se había dedicado a la literatura, pero se ve a sí mismo como un gestor natural de la lengua náhuatl. Participó veinticinco años antes en otro colectivo que lo marcó fuertemente, el grupo *Xochitlahtolli* (Palabra Florida), del que hablaré más adelante. La creación del colectivo de Tequila –que surgió al mismo tiempo que el de Zongolica– buscó crear las condiciones necesarias para estimular tanto la producción de literaturas locales, como la difusión de mecanismos propios, no institucionalizados, que reforzaran en las escuelas el aprendizaje del náhuatl:

> No es que no haya literatura en lengua náhuatl. Sí existe, pero no de manera sistemática. No como tarea. Ha habido escritores en lengua náhuatl. Pero era necesario trabajar más esta parte aquí [en referencia a la Sierra de Zongolica] ¿Por qué?... porque hace muchísima falta que en las escuelas se conozcan textos en lenguas originarias y particularmente en nuestra lengua […] nosotros decíamos: *¿Tleka moneki masewaltlahkuiloski?* ¿Por qué necesitamos escribir en nuestra lengua? Esa fue una pregunta. ¿Quién va a realizar este trabajo de escritura? –*¿Akin kichiwas inon tlaikuilolistle?* ¿Dónde vamos a

> ir a traer esos temas que se necesitan para escribir? –*¿Kanin sekinkuite tlayehyikolmeh tlen sekinmihkuilos?* Y, luego, ¿cómo vamos a difundir todo este trabajo? –*¿Kenin seki nextis inin tlatekispanole?* El propósito del taller, así como de producir estos trabajos fue el de identificar el talento de los escritores de la lengua náhuatl. Es decir, tratar de buscar a compañeros que les gustara la escritura y afortunadamente ¡hubo!… y aquí están... Ahí están los materiales (maestro Ramón Tepole González, 5 de mayo de 2023, Xalapa, Veracruz).[8]

La invitación para conformar el colectivo se extendió inicialmente a través del maestro Tepole. Sin embargo, algunos profesores fueron invitando a otros, generando pequeños vínculos y redes de intereses compartidos. Por ejemplo, una de las maestras, que era directora de una escuela primaria en Atlahuilco, invitó a otro profesor de la escuela que tenía "el gusto" por la escritura. Este joven es danzante desde los ocho años, nieto de un antiguo capitán de danza y había tenido también experiencias personales anteriores alrededor de la poesía:

> Yo… fui invitado por la directora de mi Centro de Trabajo. Dice: "Oye, es que van a empezar a hacer un trabajo, ¿cómo ves?". Y digo: "Pues adelante, vamos a escribir". Como te decía la otra vez, creo que yo ya tenía ahí unas cosas… y digo: "Bueno… pues igual… aquí las mejoras, o, a ver qué… qué más puede hacerse, ¿no?". […] Entonces, así es cómo nos empezamos a integrar mis compañeros… y ya, después, ahí empezamos a ver que, pues, había algo más… empezar a crear algo diferente (entrevista a Adán Xotlanihua Tezoco, 5 de septiembre de 2023, Tequila, Veracruz).

Por su parte, el proceso de formación del colectivo de Zongolica, *Mixtlahtolli,* guarda también muchas semejanzas con el de Tequila. En este caso el grupo se haya integrado por nueve personas, cinco hombres y cuatro mujeres. Coincidentemente, también hay una persona que procede de la Huasteca, pero en este caso se trata de un hombre. La mayoría de los profesores vive en Zongolica, pero hay un par de personas que se desplazan

---

[8] En la cita, las partes en náhuatl y sus traducciones al español fueron expresadas oralmente por el propio informante. La revisión de la transcripción escrita al náhuatl fue realizada con el auxilio del profesor nahua hablante Adán Xotlanihua Tezoco, a quien agradezco enormemente sus recomendaciones y comentarios.



de comunidades del interior del municipio para asistir a las reuniones de trabajo que se efectúan los días lunes por la tarde o, en ocasiones, los domingos por la mañana.

Al igual que el colectivo *Olochtlahkuilolli,* las sesiones de trabajo suelen durar de dos a tres horas cada semana y terminan con una comida, que comparten colectivamente al finalizar las sesiones de trabajo. Durante la primera etapa de formación de los colectivos, en las sesiones del taller, se dialogaba principalmente sobre la forma de escribir el náhuatl. Como analizaré adelante, el náhuatl aún no ha cerrado su proceso de normalización de la escritura. En las reuniones también se reflexionaba sobre qué tipo de historias se deberían escribir y cómo hacerlo. Según Isabel Martínez Nopaltecatl (la persona más joven del colectivo *Olochtlahkuilolli*), la discusión y revisión de los materiales se desarrolla de forma colectiva, con base en los siguientes pasos:

> Escribimos nuestros textos… y, con el apoyo del maestro Ramón, [al que] se le mandan… nosotros seguimos revisando de manera individual […] Ahí viene una segunda etapa, que es la escritura colectiva. Nos reunimos todos. Analizamos los textos, los proyectamos. En esa segunda fase, tenemos dos momentos. En el primer momento el escritor lee su texto completo. Si el texto es corto, lo leemos completo, pero si es un cuento, vamos por partes. Leemos la primera parte y ya una vez que se dio la lectura párrafo por párrafo, decimos: "¿Tú qué entendiste?", porque no tenemos que olvidar que, si bien estamos escribiendo para nosotros, también estamos escribiendo para el público y sobre todo para nuestras comunidades. Son ellos los que van a leer… entonces comenzamos a darnos las opiniones: "Bueno, yo entendí esto". Aclaro que, en náhuatl, porque hablamos en náhuatl… [El escritor] nos dice lo que quiso dar a entender. Muchas veces realmente logramos entender esos textos y decimos: "Bueno, sí entendí eso que tú quisiste decir" o no. Allí viene otro momento, de la revisión de palabras […] a tratar de rascarle a nuestro cerebro y a tratar de recuperar palabras […] Estos análisis que hacemos realmente nos llevan tiempo… cuatro horas, dos horas, algunas veces tres… algunas veces lo hacemos en casa… pero vale la pena, ¿por qué? Porque en estos momentos aprendemos de manera colectiva.

Este proceso de revisión de los materiales ha llevado a los integrantes a construir una reflexividad constante sobre los procesos de escrituración

y normalización lingüística, pero también sobre las condiciones comunicativas de la literatura que ellos producen, tal y como lo reflejan las citas anteriores.

En ambos grupos es posible delimitar dos grandes tendencias que los llevaron a incorporarse a los colectivos, las cuales no están reñidas entre sí. La primera deriva directamente de su formación como profesores y de su implicación, léase, compromiso con la lengua. Varios de ellos sufrieron en su juventud procesos de discriminación lingüística y/o cultural, que los ha hecho posicionarse a favor de la difusión y defensa de la lengua. La dificultad de encontrar materiales en náhuatl los llevó a buscar mecanismos para producirlos ellos mismos y embarcarse en el terreno de la escritura. En este proceso, algunos han descubierto o afirmado otras habilidades que los colocan más en el camino de la producción plenamente literaria.

Descubrir esta situación ha resultado de un proceso colectivo, pero también de procesos individuales de percibir la escritura, la literatura y las potencialidades de cada uno. Para algunos su incorporación a los colectivos se produjo por la búsqueda de instrumentos pedagógicos, que posibilitaran la enseñanza y la transmisión de la lengua. Sin embargo, en algunos otros casos, la participación en los colectivos los motivó a ver en la escritura un modo de pensarse a sí mismos, explorando el sentido de sus comunidades. A este respecto, reproduzco el siguiente diálogo, producido en el contexto de una de las entrevistas:

> Entrevistado: Desde mi concepción o desde mi perspectiva... No sé si llamarlo trayectoria o desde mi experiencia… escribir en náhuatl es… una evidencia, es un testimonio de que estamos aquí, de que existimos […] Y ese es el porqué. Pero, en ese porqué, en esa búsqueda del porqué, también no solo dejamos evidencia, sino que también nos volvemos, nos volvemos copartícipes de… de lo del hoy, de lo que existe… Te vuelves parte de… Si no escribes náhuatl, pues te vuelves un ser que… que solo está ahí, ¿no?, inexistente, sin vida. Entonces, si tú escribes, te vuelves copartícipe, te vuelves alguien que existe y deja testimonio, dejas evidencia… de las realidades de una comunidad… a estas generaciones y a las futuras generaciones. Entonces, creo que esa es la parte esencial. Si lo vislumbramos desde el arte, desde el arte igual.
>
> Entrevistador: ¿Es un arte el escribir en náhuatl?



Entrevistado: El escribir en sí es un arte, desde mi perspectiva… Más cuando hablas de tu comunidad (entrevista a Adán Xotlanihua Tezoco, 5 de septiembre de 2023, Tequila, Veracruz).

Oralidad, escritura y normalización lingüística: un viaje de largo plazo

Para algunos de estos profesores el descubrirse a sí mismos como escritores ha sido parte de un viaje. Un viaje con distintas temporalidades y construcciones simbólicas. Para la realización del viaje a Xalapa los dos colectivos decidieron mandar hacer camisas conmemorativas que portaron durante su estancia. No pudieron asistir todos los miembros de los dos colectivos, aunque sí la mayoría de las personas pertenecientes a ambos grupos, doce en total. Durante la creación de los colectivos (un año atrás), cada grupo generó, además de sus denominaciones, símbolos propios; en particular, escudos distintivos de cada una de las agrupaciones (véase imagen 2).







Imagen 2

Escudos diseñados por los colectivos.

A la izquierda aparece el de *Mixtlaltolli.* Al centro, el de *Olochtlahkuilolli.* Del lado derecho, el de *Ma Moyoliti Nawatlahkuilolli*

El escudo del *Mixtlaltolli* tiene la imagen en blanco y negro de un campesino sonriente, visto de perfil, que se desprende de una nube. La imagen la acompaña una vírgula prehispánica que simboliza el don de la palabra; y, en náhuatl, la palabra *olocholli,* "ramo" o "manojo", que metafóricamente se puede traducir también como "grupo" o "colectivo". Cierra este conjunto la denominación del grupo: *Mixtlaltolli*, "Nube de palabras".

El escudo del colectivo *Olochtlahkuilolli* tiene un dibujo en diagonal, que muestra una de las fajas de colores que usan las mujeres nahuas en Te-

quila, como parte de su indumentaria tradicional. En la parte superior del escudo aparece nuevamente la vírgula del don de la palabra (en colores); y, de su parte arredondeada, se desprende la letra O de *Olochtlahkuilolli.* Los últimos elementos del escudo los conforman la figura de un pájaro y la palabra *Tekilan,* como alusión al patronímico en náhuatl de la localidad, castellanizada como Tequila.

Para el viaje a Xalapa los colectivos decidieron elaborar un tercer escudo que los identificara como grupo. Para crearlo, retomaron la faja tradicional y la incluyeron en el escudo, solo que en colores distintos a la que aparece en el emblema del colectivo *Olochtlahkuilolli*. Situaron la faja en el centro, en forma de U y, en medio de esta representación, pusieron la imagen de un armadillo que sostiene un lápiz en una de sus manos. En el escudo pusieron la frase en náhuatl: *Ma Moyoliti Nawatlahkuilolli,* que traducida al español significa: "Que reviva la escritura de la lengua náhuatl". Con esta denominación y escudo se presentaron durante su viaje a Xalapa.

La relación entre imágenes y palabras es una característica que no solo aparece en los escudos de los colectivos. Se presenta de manera general en todos sus textos. En los poemas, por ejemplo, las estrofas se separan en unidades y se les hace acompañar siempre de una imagen; colocándose estrofa e imagen en páginas separadas. Por su parte, las traducciones de los poemas al español aparecen de manera continua, sin imágenes. De esta forma, imagen y texto (en náhuatl) conforman un mismo circuito de comunicación.

Las imágenes no aparecen de manera disociada o como viñetas desvinculadas de lo que se quiere decir en el texto. Las imágenes fueron diseñadas por dos dibujantes nahuas locales y revisadas y discutidas en las reuniones de los talleres. Inspirados en las situaciones planteadas en los relatos o en los poemas, estos dibujantes hicieron sus diseños siguiendo trazos contemporáneos. Al notar esta relación entre imagen y texto, le pregunté al encargado de los grupos, Ramón Tepole, al respecto, a lo que me respondió: "Así es… es algo nuevo que estamos haciendo…, pero así era antes. Solo que al revés, cuando los *tlacuilos* tenían que poner letras a su escritura".

De esta forma, para ellos el escribir en náhuatl no es algo nuevo. Tal vez de ahí la expresión: *Ma Moyoliti Nawatlahkuilolli* – "Que *reviva* la escritura de la lengua náhuatl". Para los miembros de los colectivos la escritura



ya existía, pero con otras formas. La acción de "revivir", en este contexto, es transformar la oralidad del náhuatl a otra forma de escrituración, en este caso alfabética. Pero lo hacen con una conciencia plena de que existían otras formas de escritura (ideográfica), que se perdió a causa de la imposición colonial. Por este motivo, resulta sumamente interesante la presencia de las imágenes y las palabras escritas en sus textos actuales. Una forma de marcar la pérdida de otras formas de escrituración antiguas y el proyecto de crear otras nuevas.

Del mismo modo, la alusión al pasado más remoto de la escritura marca la inserción de otras temporalidades en la discusión. Nos desplaza treinta años atrás, cuando se creó el colectivo de profesores *Xochitlahtolli,* que antecedió a los colectivos más recientes: *Olochtlahkuilolli* y *Mixtlaltolli*. Este grupo de profesores nahuas fue pionero y se involucró en la defensa del náhuatl en la región y comenzó a generar un proyecto utópico que, mucho antes de la formación de los colectivos actuales, se embarcó en la discusión sobre la defensa de la lengua.[9] En las entrevistas con los profesores de mayor edad la referencia a este periodo es sumamente explícita.

El proceso de transformar la oralidad del náhuatl en escritura se encuentra atravesado por una amplia discusión en la que participan antropólogos lingüistas, organismos públicos y estatales (como la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas-AVELI), instituciones públicas federales (como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-INALI), organismos educativos públicos, organizaciones no gubernamentales y, por supuesto, los propios profesores nahuas de la región. La toma de conciencia de este proceso es de hecho un tercer foco o línea (además del pedagógico y propiamente literario), que llevó a la creación de los colectivos de la Sierra de Zongolica. Para algunos de sus integrantes, la producción de escritura en náhuatl es, en la práctica, una manera de participar en el proceso de normalización del náhuatl.[10] Desde la perspectiva del creador de ambos co-

[9] El profesor que ha jugado un papel muy importante en la Sierra de Zongolica, en lo relacionado con el estímulo de la escritura y la defensa de la lengua y cultura nahua, es el maestro Miguel Ángel Tepole Rivera.

[10] Los procesos de normalización tienen que ver con la manera en que se regulariza y se homogeniza la escritura de una lengua, su gramática y su ortografía, buscando que esta sea usada de la misma forma en todos los ámbitos. En cierta forma, este asunto define los procesos de estandarización de una lengua. La normalización hace parte de las políticas

lectivos, al escribir en náhuatl y producir textos se da un paso más allá de la discusión estrictamente política y teórica sobre estos procesos, que lleva varias décadas, en reuniones en que participan especialistas y hablantes del náhuatl de varias regiones del país, incluidos algunos de los profesores nahuas de los colectivos de Zongolica.

Desde la promulgación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI), promulgada en 2018, no solo se creó un marco legal para la protección de los idiomas hablados por los pueblos originarios del país, sino que también se generó un proceso de regularización jurídica de los sistemas de escritura de las lenguas indígenas. A partir de este punto, el INALI ha publicado aquellas normas de escritura de los idiomas a los que se ha llegado al consenso, amparado en la estructura legal que le concede la LGDLPI. De esta forma, se han publicado normas y alfabetos de idiomas como el chol, el mam, el maya, el mayo, el mazateco, el otomí o el yaqui, entre varios más.

Sin embargo, el náhuatl no ha podido llegar a este punto de consenso. Al tratarse de la lengua indígena en México con más hablantes en el país,[11] distribuidos en distintas regiones y con múltiples variaciones dialectales, el consenso ha sido un proceso arduo, desgastante e inconcluso. En la región de Zongolica la salida ha sido escribir. No esperar o desgastarse más en el proceso de discusión sobre la normalización nacional, sino dar los pasos necesarios para transitar hacia la escritura, buscando que este sea un factor de difusión del idioma. Para los profesores nahuas de la sierra que integran los colectivos escribir es una vía para fortalecer los procesos de oralidad, sobre todo entre los grupos de niños y jóvenes que cada vez pierden más el uso del idioma, debido a factores como el desplazamiento lingüístico motivado por la migración, la discriminación lingüística y la

y formas de planificación lingüísticas. En ámbitos de disputas nacionales entre minorías lingüísticas esta cuestión adquiere un lugar muy importante. Juega un papel central en la producción de dispositivos que identifiquen a una comunidad étnica con una comunidad lingüística.

[11] Según el Instituto Nacional de Geografía y Estadística, el náhuatl es la lengua más hablada en el país. En 2020 había en México 1’651,958 personas mayores de tres años hablantes del náhuatl (INEGI, 2020). Se calcula que un poco más de 20% de esta población habita en Veracruz, en tres grandes regiones: Chicontepec, Ixhuatlán de Madero y Sierra de Zongolica (INEGI, 2020).



pérdida del uso del idioma en el contexto familiar. Para los integrantes de los colectivos, la ausencia de escritura limita la labor de enseñanza del idioma, tanto dentro como fuera de las aulas:

> Hace muchísima falta que en las escuelas se conozcan textos en lenguas originarias y particularmente en nuestra lengua [...] la escritura debe servir para fortalecer el desarrollo de la oralidad […] tenemos que pasar de la oralidad a la escritura... ¿Y esto por qué? Porque lamentablemente nuestras lenguas se están perdiendo […] dotar a las escuelas con textos en náhuatl de la sierra, en este caso, a fin de que se tenga la posibilidad de practicar la lectura del náhuatl […] fomentar una oralidad más elaborada del idioma náhuatl, a partir de la lectura de textos que recuperen la cultura de la región […] los textos que fueron escritos por nuestros compañeros [en referencia a los textos creados por los colectivos] nacieron de su pensamiento, nacieron de su corazón (maestro Ramón Tepole González, 5 de mayo de 2023, Xalapa, Veracruz).

El proceso para transitar a estos procesos de escrituración de la lengua contó con los trabajos de investigación de algunos antropólogos lingüistas que estuvieron en la región de Zongolica con anterioridad. Este hecho ha coincidido con las prácticas y organizaciones que, en esa dirección, emprendieron décadas atrás algunos de los profesores nahuas que actualmente componen los dos colectivos antes referidos. El antecedente de los colectivos *Mixtlaltolli* y *Olochtlahkuilolli* fue otro colectivo denominado *Xochitlahtolli* (Lenguaje Florido), que surgió a inicios del presente siglo, pero que comenzó a imaginarse diez años atrás.[12]

Xochitlahtolli fue un colectivo formado por un conjunto de profesores nahuas, originarios de la Sierra de Zongolica, la mayor parte de ellos ya jubilados: Eutiquio Gerónimo Sánchez, Ezequiel Jiménez Romero, los hermanos Rafael y Roque Quiahua, Jorge Luis Hernández, el maestro Santos, Mariana Alicia García Pérez y Ramón Tepole González (creador de los actuales colectivos *Mixtlaltolli* y *Olochtlahkuilolli*). El colectivo *Xochitlahtolli* hizo en 2004 un pequeño boletín (ya desaparecido) en el que se difundían materiales didácticos, pequeñas narraciones, leyendas y otras

[12] La información referente al proceso de conformación del colectivo *Xochitlahtolli* proviene de la entrevista realizada al profesor Ramón Tepole el día 20 de noviembre de 2023, en Orizaba, Veracruz.

narraciones que los profesores de la región usaban para impartir sus cursos, ante la ausencia de materiales didácticos creados por las instituciones oficiales de educación indígena. El boletín publicó cien copias en su primera edición, elaborada manualmente, y fueron editados dieciséis números a lo largo de varios años.

En 2004, los profesores de *Xochitlahtoli* decidieron aplicar al Programa de Apoyos a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), dependiente de la Dirección General de Culturas Populares, para la elaboración de un diccionario moderno del náhuatl-español, al cual invitaron a participar al lingüista del CIESAS-Golfo, Andrés Hasler Hangert, quien ya contaba en ese momento con una larga trayectoria de investigaciones lingüísticas en la región.

El trabajo de Hasler tuvo un papel muy destacado en el proceso que llevó a los profesores nahuas de Zongolica a adoptar un modelo propio de escritura. En 1982, como producto de la recién creada unidad Golfo del CIESAS, en la ciudad de Xalapa, se impulsaron investigaciones en la Sierra de Zongolica. A lo largo de la década de los ochenta y parte de los noventa, Gonzalo Aguirre Beltrán se interesó en estimular la captación de becarios en el área de antropología social y lingüística. Como producto de ello, fueron desarrolladas varias tesis de licenciatura en antropología lingüística (siguiendo un enfoque principalmente de comunidad), en poblaciones como Zacamilola, Los Reyes, Cotlaixco, Xochiojca y Soledad Atzompa (véase Hasler, 1987; Paniagua, 1986; Alarcón, 1988; Torres, 1987; Luna, 1988; y Yopihua, 1992).[13]

A partir de su tesis sobre Zacamilola, Andrés Hasler se planteó llevar más adelante sus trabajos de investigación y profundizar en las variaciones dialectales del náhuatl de toda la sierra. Un ambicioso proyecto que lo impulsó a estudiar, durante dos décadas, tanto los procesos de diferenciación dialectológica del náhuatl de la sierra, como a buscar sus trazos comunes. También dedicó un importante espacio de su trabajo a compararlos con otras variaciones presentes en el país, en Tlaxcala y Michoacán. De su trabajo publicó dos libros sobre dialectología y sobre gramática del náhuatl moderno en Zongolica (Hasler, 1996 y 2001), que fueron una referencia

[13] Otros textos producidos en la época, relevantes para el desarrollo del conocimiento lingüístico de la región, fueron los de Rodríguez, 1988; Roth, Monzón y Rodríguez, 1986; y Monzón, 1990, entre otros más producidos en el CIESAS-Golfo.



importante, retomada por los profesores nahuas de *Xochitlahtolli,* quienes leyeron y discutieron con Hasler gran parte de esos materiales.

La invitación que los profesores hicieron para que Andrés participara en la elaboración del diccionario sirvió para reforzar aún más esta relación. En algunas conversaciones con miembros del colectivo sobre ese periodo aún se recuerda la camaradería y los lazos de amistad que se tejieron durante la elaboración del diccionario entre el lingüista y el grupo de profesores nahuas. El intercambio académico y de amistad les proporcionó a los profesores nahuas herramientas científicas para reforzar aún más su proyecto de producir un modelo propio de escritura. En la presentación del diccionario nahua los profesores señalaron:

> Pretendemos contribuir a la difusión de nuestra lengua y con esto aportar elementos de discusión acerca del alfabeto que se usará para lograr la deseada estandarización. Es indispensable que los hablantes del náhuatl del centro de Veracruz escribamos nuestra lengua, y a partir de esto podamos ver cuál es la mejor forma de tener un alfabeto único (Gerónimo *et al.*, 2007: 3).

En ese mismo diccionario colocaron un epígrafe que a la letra señalaba: "A los que han perdido su identidad indígena. A los que creen en el desarrollo del idioma *nawatl*. A los escritores en lengua *nawatl*" (Gerónimo *et al.*, 2007: 2). Como puede derivarse de ambas citas, el sueño por materializar un modelo de escritura tenía alcances mayores: incidir en la renovación de la identidad nahua en la sierra, reforzar el idioma y producir escritores que contribuyesen a esos objetivos. Una utopía palpable y largamente acariciada que, entre la publicación del diccionario nahua (en 2007) y la conformación de los colectivos *Mixtlaltolli* y *Olochtlahkuilolli* (en 2023), tuvo su desarrollo.

Prácticas de futuro, digitalización y apropiación tecnológica: el viaje más reciente

En el náhuatl de Zongolica hay dos términos principales para referirse al futuro: *niman*, que se refiere al futuro inmediato, y *yakapankawitl*, que se refiere a un tiempo más indeterminado, que acontecerá en un futuro más lejano. En algunos casos, cuando preguntaba a algunos de los escritores de los colectivos, también se referían al futuro de una manera más metafórica (como suele ser su idioma), como un "mañana": *mostla*: algo que podría

acontecer en un tiempo futuro más breve, más cercano, más palpable. Alguno de ellos amplió la idea y afirmó lo siguiente: “El futuro también se puede decir desde el hoy, es un futuro que aún no existe, pero te lo planteas; por ejemplo, cuando dices nos vemos mañana” (entrevista a Adán Xotlanihua, 5 de septiembre de 2023).

En los procesos descritos a lo largo de este texto es posible visualizar cómo esas expectativas de tiempos futuros se construyeron a lo largo de distintas escalas de tiempo. Pero también a través de distintos recorridos, de distintos viajes y sentidos prácticos sobre lo que podrá venir o no. *Mostla* alude a un futuro incierto, pero del que se tiene cierto margen de acción. En el “mañana” hay un cierto grado de acción-compromiso. Otra referencia surgió de una conversación mantenida con uno de los miembros del colectivo *Olochtlahkuilolli*, Adán Xotlanihua Tezoco, que hizo referencia a la expresión *itech mostlatika* -“escenarios de futuro”. En esa expresión se advierte la idea de que el “mañana” puede ser leído desde un presente, desde un “hoy”. No hay garantía de que la acción se desarrolle, pues aún no existe: depende de múltiples factores, no del todo controlables. No obstante, hay un sujeto(s) que, en principio, puede(n) a través de sus prácticas imaginar, trazar o producir “futuros posibles”. Las prácticas de futuro son siempre una potencia. Lo venidero, lo ulterior, lo posterior, el mañana, no están completamente ajenos al presente y a los agentes sociales que lo pueden producir o que pueden verse afectados por su desarrollo.

Al platicar con los escritores más viejos de los colectivos y evaluar lo alcanzado hasta hoy hablan de un largo viaje. Treinta años atrás había un sentido de malestar, de inconformidad. Imaginaban algo distinto y comenzaron a reunirse, a tender redes entre sí. El proyecto original no era crear un colectivo de escritores (ni siquiera se lo imaginaron así), sino promover la lengua, producir materiales en náhuatl. Esta propuesta los llevó a embarcarse en la creación de un diccionario y, posteriormente, un boletín. A través de ese boletín vieron surgir el primer colectivo (*Xochitlahtolli*), y el boletín se tornó material didáctico, usado por varios maestros de la Sierra de Zongolica: “Lo vendíamos a cinco pesos… apenas para recuperar lo de la tinta y las impresiones… pero era un gusto” (Ramón Tepole, 17 de septiembre 2023). *Xochitlahtolli* desapareció. Varios de los profesores que lo integraron se jubilaron y transcurrió un nuevo periodo de falta de apoyos hasta el surgimiento de los colectivos *Mixtlaltolli* y *Olochtlahkuilolli.* Varios viajes, un largo recorrido utópico.



Al preguntarle a Ramón Tepole si la utopía se alcanzó, afirma rotundamente que no. "Seguimos en la lucha", dice. Ahora en los colectivos se habla de escritura, de literatura, de proyectos didácticos, pero los apoyos siguen sin llegar. No obstante, siguen creando, divulgado y editando sus propios textos, con recursos escasos y esquemas propios. El último "viaje" está en las plataformas de internet. Esto no es del todo nuevo, desde 2009 vienen haciendo uso de distintas redes sociales y del internet para difundir contenidos sobre lengua y cultura nahua de Zongolica. Ramón Tepole mantiene dos páginas, una creada en agosto de 2009 y otra más hecha en junio de 2020. También mantiene una página web, en el sitio WordPress, en la que divulga desde 2009 distintos materiales lingüísticos.

Sin embargo, desde hace unos meses el encargado de los dos colectivos creó una página de TikTok, en la que diariamente sube contenidos en náhuatl. El auge que los videos de TikTok han alcanzado en la Sierra de Zongolica llamó su atención. En las últimas reuniones de los colectivos (agosto y septiembre de 2023), la conversación giró sobre este tema. Ramón Tepole musicaliza las cápsulas que sube, colocando textos en náhuatl, con sus respectivas traducciones al español. Después les agrega su voz, repitiendo frases cortas en náhuatl. En la parte de arriba del tiktok ha colocado un letrero, en el que pide a los que visualizan las cápsulas a que repitan las frases en náhuatl y abajo otro en el que les solicita que difundan dicho material (véase imagen 3). Es, me dice, "un instrumento para que la gente oiga, repita y lea náhuatl. Para que la lengua se difunda".

Los tiktoks creados por Tepole rescatan todo tipo de situaciones. Comenzó colocando aspectos y temas relacionados con la cultura local, así como también pensamientos; pero ha ido diversificando cada vez más los contenidos. Actualmente ha subido más de cien tiktoks a su página. Observa con regularidad la frecuencia de las visualizaciones y de los seguidores de las cápsulas y, con base en esto, va tomando decisiones sobre los nuevos contenidos que creará. Su emoción por ver el crecimiento paulatino de seguidores lo hace avizorar en el uso de la plataforma una nueva modalidad para enseñar y divulgar la lengua, con la visión de las posibilidades que esta herramienta le ofrece.

Esta emoción la expresa regularmente en las reuniones de los colectivos de escritores, donde intercambia con los más jóvenes preguntas sobre cómo atraer a más seguidores a su página, cómo usar de manera más eficaz la tecnología. La apropiación de la plataforma lo tiene cautivado y







Imagen 3
Los tiktoks como herramienta de pedagogía del náhuatl.
Tres ejemplos de tiktoks del Mtro. Ramón Tepole

lo hace esperanzarse aún más sobre el futuro posible que le pueda ofrecer esta tecnología en la divulgación del idioma. Su recorrido, junto con varios compañeros más de los colectivos, lo ha hecho transitar de un boletín, a la producción de textos escritos y, ahora, a la elaboración de cápsulas e hipertextos. Veremos qué futuros posibles se irán construyendo a partir de esta propuesta.

Reflexiones finales

A lo largo de este artículo he buscado documentar etnográficamente los escenarios por los que un conjunto de profesores nahuas ha atravesado para ir atrás de un sueño: reivindicar y reafirmar su lengua y su cultura. A través de la construcción de "prácticas de futuro", estos actores sociales han ido construyendo en el día a día imágenes sobre sí mismos, pero también han puesto en ejecución distintos recorridos y prácticas para alcanzar esas metas y proyectos utópicos.

El proceso para generar estos proyectos les ha tomado varias décadas. Han transitado por diversas propuestas y no han seguido un proceso unilineal. Es asombroso observar la persistencia de sus acciones que, pese a la indiferencia o negación de las políticas públicas, no los



ha hecho claudicar. Por el contrario, ellos siguen buscando estrategias y nuevas maneras de intentar encauzar sus proyectos y sueños utópicos. La creación de anhelos y deseos compartidos los ha hecho construir nuevas formas de acción social, así como crear a lo largo del tiempo distintas agrupaciones y colectivos. Es un proceso continuo y dotado de un alto grado de persistencia y paciencia.

Los futuros aparecen de múltiples maneras en las narraciones y en las prácticas sociales de los agentes sociales con los que trabajamos cotidianamente. En muchas ocasiones se manifiestan en la forma de relatos que nos hablan sobre las injusticias sociales vividas y las expectativas por producir cambios. Aparecen también como formas de resistencia y como estrategias para desarrollar prácticas que buscan concretizar transformaciones y alcanzar sueños utópicos. Aparecen en la forma de metas y objetivos trazados para pensar el mañana y/o para imaginarlo. ¿Qué se piensa del futuro?, ¿cómo se le percibe?, ¿con qué imágenes se le plasma?, ¿qué papel juega en la producción de prácticas y formas de acción? Me parece que son preguntas relevantes que deben ser encaradas antropológicamente.



Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986). *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos.* Xalapa: Universidad Veracruzana.

— (1987). "Zongolica: las marquesas de Selva Nevada y las luchas agrarias durante la colonia", *La Palabra y el Hombre,* núm. 64, pp. 5-30.

— (1993). *Lenguas vernáculas. Obra antropológica XII.* México: FCE/Universidad Veracruzana/Gobierno del Estado de Veracruz/Instituto Nacional Indigenista.

Alarcón, Lorena (1988). "La inestabilidad morfosintáctica del náhuatl del municipio de Reyes, Veracruz". Tesis de licenciatura en Antropología Lingüística. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Appadurai, Arjun (2013). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global.* México: FCE.

Arruti, José Mauricio, Alessandra Traldi y Virginia Borges (2014). "Arte e Sociedade Indígena: diálogos sobre patrimonio e mercado", *PROA. Revista de Antropologia e Arte*, núm. 5, pp. 1-6.

Brice Heath, Shirley (1986). *La política del lenguaje en México.* México: Instituto Nacional Indigenista.

Bryant, Rebecca y Daniel Knight (2019). *The Anthropology of the Future.* Cambridge, Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press.

De Parres, Francisco (2022). *Poéticas de la resistencia: arte zapatista, estética y decolonialidad.* México: CIESAS/Universidad de Guadalajara, Cátedra Jorge Alonso.

Gerónimo Sánchez, Eutiquio; Ezequiel Jiménez Romero, Ramón Tepole González, Andrés Hasler Hangert, Aquiles Qiahua Macuixtle y Jorge Luis Hernández (2007). *Tlahtolnechikolli: Diccionario nawatl moderno/español de la Sierra de Zongolica, Ver.* México: Dirección General de Culturas Popular.

Goldstein, Ilana Seltzer (2014). "Artes indígenas, patrimônio cultural e mercado", *PROA. Revista de Antropologia e Arte*, núm. 5, pp. 7-27.

Hasler Hangert, Andrés Teyolotzin (1987). *Hacia una tipología morfológica del náhuatl del dialecto de Zacamilola.* México: CIESAS.

— (1996). *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica.* México: CIESAS.

— (2001). *Gramática moderna del náhuatl de Tehuacán-Zongolica.* Xalapa: Universidad Veracruzana.

Hémond, Aline (1989). "¿Dónde está el cielo? ¡Atrás! Perspectivas indígenas en amates y códices", en Joaquín Galarza *et al.* (eds.). *Descifre de las estrellas mesoamericanas: códices, pinturas, estatuas, cerámicas.* 46° International Congress of Americanists.

Hernández, Natalio (2002). *El despertar de nuestras lenguas. Queman tlachixque totlahtolhuan*. México: Diana/Fondo Editorial de Culturas Indígenas.

INEGI (2020). *Sistema Nacional de Información y Estadística sobre los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas con base en el Censo 2020.* México: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. https://www.gob.mx/inpi/galerias/poblacion-hablante-de-lenguas-indigenas-2020-infografias-por-lengua-y-entidad-federativa

Lepe, Luz (2006). "Literatura indígena en México: contextos y realidades", *Mopa Mopa*, vol. 1, núm 17, pp. 89-106.

Luna Peña, Bertha Alicia (1988). "Clasificación semántica de plantas, hongos y animales en el náhuatl de Cotlaixco". Tesis de licenciatura en Antropología Lingüística. Xalapa: Universidad Veracruzana.





Mead, Margaret (2005). *The World Ahead: An Anthropologist. Anthropologist Anticipates the Futures*, vol. 6. Robert N. Textor (ed.). Nueva York y Oxford: Bergham Books.

Montemayor, Carlos (2001). *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana.

Monzón, Cristina (1990). *Registro de la variación fonológica en el náhuatl moderno: un estudio de caso.* México: CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata.

Paniagua Quiroga, Soraya (1986). "El cuadro clasificatorio del verbo en el dialecto de Xochiojca y en el náhuatl clásico". Tesis de licenciatura en Antropología Lingüística. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Reyes García, Luis (1963). "La tierra en el desarrollo histórico de Zongolica", Xalapa: Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana [mecanuscrito].

Ricouer, Paul (1997). *Ideología y utopía.* Barcelona: Gedisa.

Rodríguez López, María Teresa (1988). *Preservación de la lengua materna en San Juan Texhuacán, Veracruz.* México: Instituto Nacional Indigenista/ Secretaría de Desarrollo Social.

Romero, Francisco (2010). "La literatura indígena mexicana en búsqueda de una identidad nacional", *XXXVIII Congreso Internacional, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: Independencias, Memoria y Futuro*. Georgetown, pp. 1-11.

Roth Seneff, Andrés; Cristina Monzón y María Teresa Rodríguez López (1986). *Lingüística aplicada y sociolingüística del náhuatl de la Sierra de Zongolica,* México: CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata.

Secretaría del Bienestar (2023). *Informe sobre la situación de pobreza y rezago social 2023*. México: Gobierno de México, Secretaría del Bienestar. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/796257/M30Veracruz23c.pdf

Torres Mavil, Martín (1987). "El polimorfismo fonético de las lexías y la evolución fonológica del náhuatl de Zongolica". Tesis de licenciatura en Antropología Lingüística. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Yopihua Palacios, Agustín (1992). "Los mecanismos de actualización del náhuatl de Soledad, Atzompa". Tesis de licenciatura en Lingüística Antropológica. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Carlos Alberto Casas Mendoza es antropólogo social. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP-Brasil). Profesor-investigador de la Universidad Veracruzana. Pertenece al SNI, nivel 1. Profesor con perfil PRODEP. Ha coeditado los siguientes libros: *Miradas antropológicas y transdisciplinares*. México: Universidad Veracruzana, 2023; *Olhares histórico-antropológicos sobre as fronteiras na América Latina*. Salmanca: EDUA, 2014; *Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina*. México: Eón, 2013; *Miradas comparativas sobre las fronteras en América Latina*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2010.



DOSIER

EL FUTURO EN COMÚN. LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN LAS CIUDADES DEL BAJO RÍO NEGRO, NORPATAGONIA ARGENTINA

A COMMON FUTURE: INDIGENOUS COMMUNITIES IN THE CITIES OF LOWER RÍO NEGRO, NORTH PATAGONIA, ARGENTINA

Javier Serrano*

Resumen: El artículo refiere a las comunidades indígenas que emergen desde la década de 1980 en las ciudades de Viedma y Carmen de Patagones, en la Norpatagonia argentina. Tienen nombre propio y se identifican utilizando las categorías "mapuche" y "mapuche-tehuelche". Estas comunidades urbanas reciben una doble impugnación. Por un lado, su legitimidad es localmente cuestionada con el argumento de que los verdaderos indígenas viven en las áreas rurales y mantienen formas de vida tradicionales. Por el otro, son observadas con suspicacia en el propio mundo indígena, básicamente porque carecen de territorio y no surgen de un pasado en común. Con apoyo sustancial en el método etnográfico, se concluye que estas comunidades indígenas citadinas se entienden mejor como proyectos compartidos de futuro en común. Esto es, la intención activa de conformar comunidades trasciende la incertidumbre y los avatares de las configuraciones comunitarias concretas.

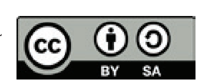
Palabras claves: comunidades indígenas, contextos urbanos, proyecto comunitario, Norpatagonia.

A COMMON FUTURE: INDIGENOUS COMMUNITIES IN THE CITIES OF LOWER RÍO NEGRO, NORTH PATAGONIA, ARGENTINA

Abstract: This article discusses the Indigenous communities that began emerging in the 1980s in the cities of Viedma and Carmen de Patagones, in Argenti-

* Universidad Nacional de Río Negro/CIGA-UNAM (adscripción por sabático). Argentina.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 75-101
Recepción: 26 de septiembre de 2023 • Aceptación: 14 de marzo de 2024
https://encartes.mx





na's North Patagonia. They have their own name and identify using the categories Mapuche and Mapuche-Tehuelche. These urban communities suffer double prejudice. On the one hand, their status as legitimately Indigenous is questioned under the argument that "true" natives inhabit the countryside and have traditional ways of living. Yet they are also seen with suspicion in the Indigenous world, because they have no territory of their own and do not share a common past. Drawing on an ethnographic approach, the article concludes that these urban Indigenous communities are better understood as shared projects for a common future. In other words, the active intention to form communities helps overcome uncertainty and the vicissitudes specific to concrete community configurations.

Keywords: Indigenous communities, urban settings, community project, North Patagonia.

Introducción

Las comunidades indígenas en Latinoamérica poseen una especie de halo imperecedero que alude al pasado remoto y al ámbito rural. Esta situación se da a pesar de que algunas de ellas son herederas de grandes civilizaciones que, tanto en Mesoamérica como en el área andina, experimentaron procesos urbanos sustanciales. Este halo persistente se apoya en concepciones irreflexivas firmemente arraigadas en el sentido común. Se trata de nociones y prenociones socialmente construidas –de profunda raíz histórica– que se corresponden con el hecho de que los pueblos indígenas son por lo general concebidos como premodernos por definición. Debido a esta visión profundamente errónea pero eficaz, los indígenas "auténticos" pertenecen al pasado y a los espacios rurales. En la otra cara de la moneda, la presencia indígena en el ámbito urbano –moderno por definición– es percibida como una anomalía incómoda e inverosímil (Cfr. Valverde *et al.*, 2015).

Esta sucinta caracterización aplica casi con perfección en Viedma y Carmen de Patagones, ciudades vecinas emplazadas en orillas opuestas del bajo río Negro,[1] a escasos 30 kilómetros del mar, en la Norpatagonia argentina (véase mapa). El artículo se enfoca en las configuraciones co-

[1] Viedma es capital de la provincia de Río Negro, misma que toma el nombre del río. Carmen de Patagones se ubica en la orilla opuesta y pertenece a la provincia de Buenos Aires.

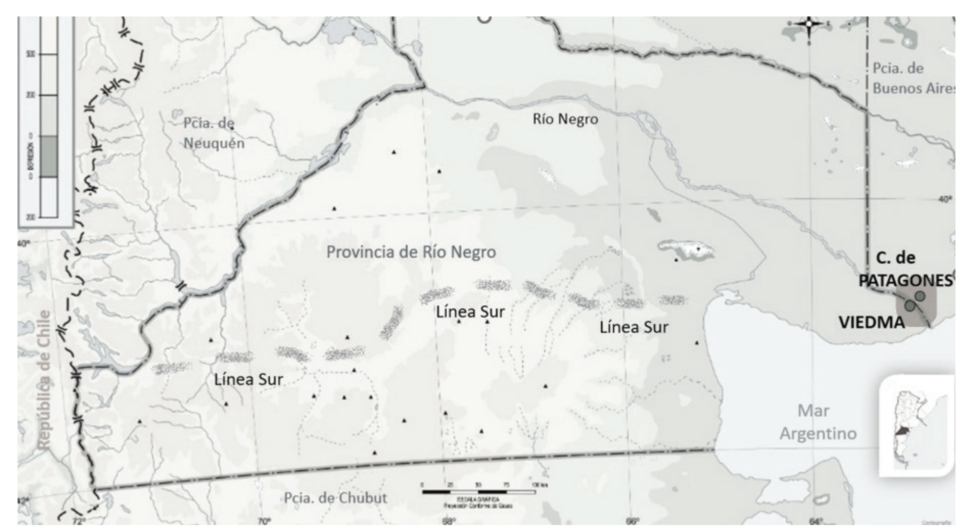
munitarias indígenas que emergen en estas ciudades, con altibajos, desde la década de 1980. Típicamente poseen nombre propio y se identifican a sí mismas utilizando las categorías "mapuche" y "mapuche-tehuelche". Estas comunidades reciben una doble impugnación. Por un lado, su legitimidad es cuestionada a nivel local con el argumento de que los verdaderos indígenas viven en las áreas rurales manteniendo formas de vida presuntamente tradicionales. Por el otro, son observadas con suspicacia en el propio mundo indígena, esencialmente porque carecen de territorio y no surgen de un pasado remoto en común. Los arreglos comunitarios urbanos, sin embargo, surgen y declinan o prevalecen más allá de estas objeciones.

Los materiales empíricos originales que sustentan este trabajo fueron recabados por medios etnográficos en distintos periodos desde el año 2012 hasta el presente. En sentido estricto, las observaciones corresponden tanto a las ciudades del bajo río Negro como a un conjunto variado de localidades rurales en el espacio norpatagónico. Este aspecto resulta relevante, ya que varios puntos de este vasto territorio, en particular en la llamada Línea Sur Rionegrina (véase mapa), están históricamente vinculados con las ciudades de referencia en virtud de movimientos migratorios. Para la construcción del problema y su análisis apliqué los lineamientos que propuse en un texto propio. Insistí en esa ocasión en la necesidad de considerar a las comunidades como "problema, proceso y sistema de relaciones" (Serrano, 2020a). Para el tratamiento de la dimensión proyectiva de las configuraciones comunitarias, un aspecto más bien novedoso, me valí de bibliografía pertinente, así como de datos y desarrollos propios en el marco de los enfoques antropológicos recientes sobre el futuro (Serrano, en prensa). También recurrí a algunas experiencias de investigación previas referidas a otros contextos (Serrano, 2008; Serrano *et al.*, 2022). Resultaron de fundamental importancia las reflexiones que estamos desarrollando en torno al futuro y las comunidades en un grupo de trabajo de alcance regional creado en 2021 en el marco de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).[2]

En la primera parte de este artículo presento mi aproximación al fenómeno de las comunidades indígenas citadinas en Latinoamérica. Con base en la literatura especializada, reseño luego algunos antecedentes en

[2] Grupo de Trabajo de la ALA: Comunidades, Futuros y Utopías en Latinoamérica.

torno a la problemática a escala regional y nacional. A continuación, me ocupo en orden sucesivo del contexto histórico y del proceso constitutivo de las configuraciones comunitarias mapuche y mapuche-tehuelche en los contextos urbanos referidos. En la sección final abordo, a través de materiales etnográficos originales, las vicisitudes de las comunidades urbanas consideradas como proyecto. A lo largo del trabajo intento defender la pertinencia de analizar a las comunidades indígenas –no solo en los ámbitos urbanos– en términos de su dimensión proyectiva.



Mapa de la provincia de Rio Negro, Argentina

Una aproximación a las comunidades indígenas urbanas en Latinoamérica

De alguna manera, los prejuicios que mencioné al inicio de este texto se reflejan largamente en la magra atención académica conferida a la presencia indígena en los espacios citadinos. Los antropólogos se abocaron a ello de manera tardía. Intervienen aquí varios factores. Uno significativo consiste en que, al menos hasta el surgimiento de la antropología urbana (véase Hannerz, 1980), la histórica división del trabajo disciplinar había reservado el estudio de las ciudades a la sociología; mientras que a la antropología le correspondían los espacios rurales eventualmente distantes (en términos conceptuales y geográficos). Se entiende así que las primeras aproximaciones y las más emblemáticas referidas a la presencia indígena



en contextos urbanos se vincule tan claramente a la migración rural-urbana. De hecho, las indagaciones etnográficas al respecto crecen a la par del llamado "éxodo rural", un fenómeno que cobró intensidad en Latinoamérica hacia mediados del siglo XX. El artículo esencial de Lourdes Arizpe (1976) sobre la migración desde el área mazahua a la Ciudad de México es icónico; para entonces ya Robert Redfield (1941; 1947) había planteado el célebre y controversial *folk-urban continuum* con base en sus estudios etnográficos en Yucatán.[3]

Con frecuencia las explicaciones centradas en las migraciones rurales entrañaban dos hipótesis que atañen a este trabajo. Por un lado, se conjeturaba que las experiencias urbanas terminarían por desdibujar las identificaciones indígenas. Se asumía que poco a poco la ciudad habría de borrar las diferencias y los indígenas se convertirían finalmente en ciudadanos indistintos de otros. Sus formas de vida originales se perderían en el marco de procesos inexorables de asimilación. Pasaron largas décadas hasta que estas poderosas presunciones, que aún persisten, comenzaron a ser cuestionadas. Por otro lado, se pensaba que si los migrantes indígenas mantenían alguna pertenencia comunitaria, esta refería concretamente a las sociedades de origen propias de las áreas rurales. Ambas tesis probaron ser inconsistentes, o no plenamente consistentes, con las observaciones empíricas en una variedad de ámbitos urbanos en Latinoamérica. De cualquier modo, la investigación etnográfica llegó en forma tardía y sin recursos teóricos pertinentes al examen sistemático de los contextos indígenas citadinos.

Se entenderá entonces que las comunidades indígenas urbanas han recibido todavía menos atención que la presencia indígena misma en las ciudades latinoamericanas. Se podrá aducir que se trata de un fenómeno más bien reciente, lo que es parcialmente cierto dependiendo de los contextos específicos. De acuerdo con mi interpretación, sin embargo, la tardía constitución de las comunidades indígenas citadinas como objeto de estudio sistemático se vincula también con debilidades teóricas. Los antropólogos llegaron a la ciudad siguiendo a los migrantes rurales y, en principio, no contaban con marcos teóricos adecuados para examinar lo indígena en ámbitos urbanos. Así, las diferentes líneas de investigación

---

[3] A su vez, a partir de *Tepoztlan, a Mexican Village,* Redfield (1930) tuvo una participación decisiva e igualmente polémica en los estudios de comunidad.



continuaron enfatizando otros aspectos de la problemática indígena y priorizando, aún hoy, su estudio en los espacios rurales.

Sin demeritar otras perspectivas, mi propia aproximación pone el acento en la observación etnográfica como elemento clave en la elaboración teórica. De esta manera, en el enfoque que propugno la comunidad es concebida no como dato indisputable de la realidad, sino como un problema que el investigador construye arduamente en íntima congruencia con la referencia empírica. Esto conlleva tener en cuenta las configuraciones comunitarias como sistemas relacionales complejos y dinámicos. Implica también tomar en consideración, en varios niveles, su eminente carácter procesual (Serrano, 2020a). Se advertirá que en definitiva se trata de principios generales, o lineamientos, que no equivalen propiamente a un concepto de comunidad ni pretenden dirimir sus contenidos específicos. De hecho, sugieren más bien un modelo dúctil de análisis que admite distintas concepciones de comunidad. Ello no es azaroso. Al tiempo que busca evitar todo esencialismo, la propuesta pretende crear canales de comunicación y comparación entre diferentes perspectivas en vista del significado múltiple, ambiguo y controversial de la categoría "comunidad" (Delgado, 2005).

Con ajuste a la peculiar naturaleza de las comunidades que examinamos en este trabajo, la problematización se centra en el tiempo que, de suyo, constituye una variable fundamental en cualquier proceso. Hace ya varias décadas Johannes Fabian (2019 [1983]) denunció que los antropólogos habían negado largamente la coetaneidad del Otro. Propuso para ello el término "alocronismo" y su planteamiento fue rápidamente incorporado en el debate disciplinar (Pels, 2015). Pronto se hizo claro que los usos del tiempo en el discurso antropológico podían ser muchos, pero nunca inocuos. No es difícil sospechar que uno de los usos habituales es situar conceptualmente al Otro en el pasado. Así sucede con frecuencia con los pueblos indígenas, los que, como hemos dicho, de manera abierta o implícita suelen ser considerados premodernos por definición. De hecho, algo similar aplica a la noción de "comunidad" que, desde la formulación de Ferdinand Tönnies (1947 [1887]) en el ocaso del siglo XIX, aparece en inevitable oposición con la sociedad moderna y, por consiguiente, con la modernidad misma. En ambos casos el objeto de atención alude calladamente al pasado, mientras que el investigador –prototipo de modernidad– se siente legítimo dueño del presente. Por

doble vía, entonces, las comunidades indígenas padecen a menudo estos severos prejuicios.[4]

Cabe recordar que para Fabian la operación de crear distancia temporal con el Otro no es fortuita, puesto que responde a dispositivos "existenciales, retóricos, políticos" (Fabian, 2019: 57). Tomando su argumento en sentido amplio, el alocronismo bien podría aludir no solo a la negación de la coetaneidad del Otro, sino también a la negación sutil de su futuro. Así ocurre con las concepciones corrientes que ligan lo indígena al mantenimiento perenne de un conjunto de rasgos distintivos –las costumbres, las creencias, el arte, en fin, todo aquello que incluyó Edward B. Tylor en su definición primigenia de cultura en 1871–. De este modo, los indígenas quedan indisolublemente atados al pasado, mientras que cualquier transformación será tomada como señal manifiesta de corrupción de su esencia original. Puesto que en el curso arrasador de la modernidad los cambios son inevitables, en el modo más extremo se concluye que las formas de vida indígena están de manera irremediable destinadas a desaparecer. En suma, en estas concepciones visiblemente erradas, aunque persistentes, los pueblos indígenas carecen de porvenir. Se les niega el futuro.

Deseo resaltar entonces la necesidad de incorporar el futuro como elemento relevante en la discusión acerca de la alocronía del objeto antropológico.[5] Mis observaciones de campo en la Norpatagonia argentina confirman la pertinencia de analizar las configuraciones comunitarias indígenas urbanas y rurales a la luz del futuro. En particular, dado el notorio modo emergente, discontinuo y disputado, incluso contingente, de las comunidades citadinas del bajo río Negro, resulta imperativo considerarlas en términos de proceso y puntualmente con la condición de proyecto con horizontes de futuro en común. Antes de enfocarme en concreto a ello, reseñaré algunos antecedentes de investigación sobre comunidades indígenas urbanas en distintos países de Latinoamérica y en el propio país.

[4] De allí la importancia de llevar a cabo procesos específicos de reflexividad con el objeto de poner en evidencia los propios prejuicios y prenociones; con mucho, los antropólogos no están exentos de ellos.

[5] Fabian dedica escasa atención y poco significativa al futuro en *Time and the Other* (1983).





Estudios de comunidades indígenas en ciudades latinoamericanas

Luego de una considerable dilación, se comenzó a prestar atención a las comunidades indígenas citadinas en las postrimerías del siglo XX. Actualmente el fenómeno recibe investigación etnográfica creciente –aunque dispar y de muchas maneras insuficiente– en varios países de la región. La reseña no exhaustiva que presento a continuación es muestra de ello.[6]

Con referencia a México, entre varias posibilidades, considero relevantes los textos de Regina Martínez Casas (2002; 2007), y de Regina Martínez Casas y Guillermo de la Peña (2004) sobre los otomíes en Guadalajara; de la misma manera, el más reciente de María Elena Herrera Amaya (2018) acerca de las comunidades mixtecas en San Luis Potosí. Es destacable la publicación coordinada por Séverine Durin (2008) acerca de la presencia indígena diversa (nahuas, huastecos, otomíes, mixtecos y otros) en el área metropolitana de Monterrey, Nuevo León; este libro tiene el mérito de presentar a los indígenas como actores típicamente urbanos –rompiendo así el estereotipo rural–, al tiempo que establece un análisis penetrante de sus experiencias individuales y colectivas en la ciudad (Sariego, 2010). También pueden revisarse con provecho el número temático "Indígenas y las luces urbanas", de la revista *Relaciones* (2013), que fuera presentado por Thomas Calvo, y la publicación más reciente coordinada por Iván Pérez (2019) referida a los indígenas urbanos en la capital del país. Conviene añadir que en su artículo señero, Lourdes Arispe (1976) observó el asentamiento permanente de una parte de los migrantes mazahuas en la Ciudad de México y describió las tramas de relaciones que allí establecían sin sugerir o sopesar modos comunitarios urbanos. México es, con toda probabilidad, el país en donde más se investiga el tema a escala regional.

En Guatemala, Manuela Camus (1999) y Santiago Bastos y Manuela Camus (2000) reportan el caso de una comunidad indígena metropolitana en La Ruedita, en la capital. Se asienta allí un conjunto de familias originarias de Sacapulas (El Quiché), que mantienen lazos parentales entre sí. Este caso tiene algunas notables semejanzas con el reportado por Óscar

---

[6] La lista es escueta y no abarca a todos los países de la región. Más bien incluyo trabajos que encuentro sustantivos y que por distintas razones han sido relevantes en la evolución de mis reflexiones sobre la temática.

Espinosa (2019) acerca de una comunidad shipibo-konibo, de origen amazónico, establecida en Cantagallo, un barrio de Lima, Perú. En el área andina también pueden mencionarse, para Ecuador, los trabajos de José Valcuende del Río, Piedad Vásquez y Fredy Hurtado (2016) y de Miguel Alexiades y Daniela Peluso (2015). En Colombia, Manuel Sevilla (2007) refiere las disputas de los yanaconas por ser reconocidos como comunidad indígena legítima en la ciudad de Popayán (Cauca), al sur del país. Vale la pena incluir en esta corta lista, el interesante estudio de Flávio Silva (2011) acerca de la configuración comunitaria multiétnica de los guaraní, xetá y kaingang en Curitiba, la capital del estado de Paraná, Brasil.

Incumben especialmente en este artículo las experiencias comunitarias urbanas de la población mapuche en Chile. Cabe destacar allí los trabajos de Andrea Aravena (2002; 2003; 2007), quien ha abordado los procesos de organización social y de construcción identitaria mapuche en contextos citadinos. Esta autora participa también en asociación con Francisco Jara (Aravena y Jara, 2019) en el dosier de la revista *Antropologías del Sur* (2019), dedicado a los indígenas en la ciudad. Al igual que en Argentina, en Chile el mapuche es el más numeroso entre los pueblos indígenas. Una parte significativa de sus miembros reside en barrios de Santiago, la capital del país –algo análogo sucede en Argentina–, así como en otros espacios urbanos. En ellos promueven distintos modos de organización e instancias comunitarias en el marco de una creciente visibilidad (Aravena, 2002; Campos, 2019; Villegas, Rix-Lièvre y Wierre-Gore, 2019).

En conjunto, los artículos mencionados en esta breve reseña abordan arreglos comunitarios de base indígena en diversas ciudades de la región. No todos los autores, sin embargo, parten de una definición explícita de comunidad ni necesariamente concuerdan al respecto. Aun así, convergen –con distinto grado de énfasis– en un conjunto de elementos que operan como denominador común en las diferentes aproximaciones a la problemática.

Un factor común relevante es la atención analítica dedicada a la articulación compleja, asimétrica e históricamente conflictiva de los indígenas citadinos con otros actores en el escenario urbano. Se incluye en este asunto el extendido y tenaz contexto discriminatorio y de exclusión, así como el racismo y la situación de marginalidad que padece la población indígena tanto en términos sociales como espaciales (dado su asentamiento más habitual en barrios periféricos). Además, razonablemente se continúa



prestando atención a las migraciones desde los espacios rurales y, en particular, al mantenimiento de los vínculos con las áreas de procedencia. Este aspecto forma parte de las explicaciones genéticas que sin excepción ofrecen los distintos autores acerca de los procesos constitutivos de las comunidades indígenas urbanas. Finalmente, se advierte un interés unánime por la resignificación de las identificaciones indígenas en la ciudad y acerca de las luchas por su reconocimiento. Como es de esperar, estos elementos también están presentes en el tratamiento del tema en Argentina.

Las comunidades indígenas urbanas en Argentina

Un aspecto clave en el contexto argentino es que actualmente la mayoría de la población indígena habita en ámbitos citadinos. Sebastián Valverde *et al.* (2015: 27) proponen una imagen sencilla pero eficaz al respecto. Sostienen, con base en distintas fuentes estadísticas, que siete de cada diez miembros de los pueblos indígenas residen en ámbitos urbanos y que casi tres de ellos viven en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)[7] (véase también Weiss *et al.*, 2013). De esta manera, la población indígena en Argentina no solo tiene rostro decididamente urbano, sino que exhibe un alto grado de concentración en la mayor ciudad del país. Cabe señalar que Arturo Warman (2001, en Sariego, 2010) hizo consideraciones equivalentes sobre la concentración indígena en la gran Ciudad de México añadiendo, no sin paradoja, que posiblemente la segunda ciudad con mayor número de indígenas mexicanos era Los Ángeles, California. Consideraciones semejantes pueden hacerse sobre Santiago de Chile (véase Aravena, 2007), lo que incita a pensar en otras analogías a escala regional.

De acuerdo con el censo de 2010, cerca de 2.4% de la población total argentina forma parte de alguno de los más de 30 pueblos indígenas presentes en el país; el criterio de identificación se basó en el autorreconocimiento (INDEC, 2012).[8] Los dos tercios de la población indígena que no residen en el área conurbada de Buenos Aires habitan en distintos espacios rurales y citadinos en el marco de una distribución compleja y con una

[7] El AMBA comprende la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el llamado Gran Buenos Aires.

[8] El censo de 2020 fue postergado en virtud de la pandemia de covid-19 y recién se aplicó en mayo de 2022. Sus datos en materia indígena no estaban disponibles en las fechas de elaboración de este artículo.

marcada diferenciación regional al interior del país. Siempre con datos del mismo censo, el pueblo indígena más numeroso es el mapuche, que constituye alrededor de 21.5% de la población indígena a nivel nacional. El relevamiento arrojó un total de 205 000 personas que se reconocen como mapuches; la mayoría (73%) residía en las provincias patagónicas de Río Negro, Neuquén y Chubut. Cabe precisar que el porcentaje de personas que se reconocen como indígenas en la región patagónica es muy superior al promedio nacional, prácticamente lo triplica (INDEC, 2015).

En relación con el tema central de este artículo, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) informa[9] sobre la presencia de 1 853 comunidades en el país, aunque con diferente estatus jurídico. Conforme a su tipología, 405 de ellas son urbanas o periurbanas, al tiempo que 840 se asientan en ámbitos rurales. Se señala además el relevamiento de 46 comunidades que son urbanas y rurales a la vez (otras registradas sin especificidad completan la cifra global). En cuanto a su distribución geográfica, se concentran en mayor medida en el noroeste argentino. En las provincias patagónicas de Chubut, Neuquén y Río Negro se consigna un total 277 comunidades indígenas; se identifican como mapuche (229), tehuelche (12), mapuche tehuelche (34) y, a la inversa, tehuelche mapuche (1).[10]

Resulta de gran utilidad para este tema el libro coordinado por Valverde *et al.* (2015) de título inequívoco: *Del territorio a la ciudad*. Se trata de una obra colectiva que, más allá de la centralidad de las migraciones indígenas a espacios citadinos, aborda distintos procesos organizativos que incluyen la reafirmación de la identidad, reivindicaciones etnopolíticas y de reconocimiento, entre otros aspectos relevantes. En particular, pone atención en los desarrollos comunitarios, sentando bases razonables para la discusión ulterior en el contexto argentino. El libro presenta una amplia variedad de casos (16) enfocados a diferentes configuraciones indígenas en ámbitos urbanos. En lo que debe considerarse más un punto de partida que una limitación, la mayoría de ellos refiere al Gran Buenos Aires y al pueblo qom (toba); y en menor medida a otros grupos indígenas –mapu-

---

[9] A través de su página web, http://datos.jus.gob.ar/dataset/listado-de-comunidades-indigenas (consultada el 01-09-2023). Existe un número incierto de comunidades que no forman parte del listado del INAI, ya que este solo incluye a las comunidades con personería jurídica o en trámite de relevamiento.

[10] Sobre una comunidad de Chubut no se especifica su denominación.





che, moqoit (mocoví), guaraní, diaguita, ranquel– en distintas ciudades del interior del país.[11] No hay lugar para profundizar en estos materiales y remito al texto original para ello. Sin embargo, cabe resaltar que solo uno de los capítulos se ocupa del pueblo mapuche y hace referencia a la ciudad de Bariloche, ubicada en el área cordillerana en la Norpatagonia.

Otros trabajos previos y más recientes sobre los procesos comunitarios indígenas en las ciudades argentinas merecen ser mencionados. Son precursores los estudios de Liliana Tamagno (1986; 2001) acerca de los qom en Quilmes y el Gran La Plata (Buenos Aires); y del mismo modo los de Héctor Vázquez y Margot Bigot (Vázquez y Bigot, 1998; Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1991) referidos también a los qom en Rosario, Santa Fe. Otros trabajos en el Gran Buenos Aires abordan el tema con diferente centralidad. Entre ellos el de Juan Engelman (2019) referido con amplitud a distintos grupos indígenas en este espacio urbano y el de Ayelen Di Biase (2016) acerca de los guaraníes en José C. Paz (conurbano bonaerense). Por su parte, siempre en el AMBA, Engelman y Ma. Laura Weiss (2015) se enfocan en cuatro comunidades: una guaraní y otra kolla en la localidad de Glew, una qom en Marcos Paz, y la muy interesante comunidad multiétnica "Nogoyin Ni Nala", compuesta por miembros de pueblos diversos, aunque oriundos de una misma región (el Chaco): qom, mocoví y también guaraníes y tonocoté. Weiss (2015) se ocupa también de esta comunidad en otro artículo.

Con relación a la Patagonia, pueden mencionarse también algunos trabajos. El artículo de Valentina Stella (2014) –de gran afinidad con lo que presento aquí– analiza el proceso de conformación de una comunidad mapuche-tehuelche en Puerto Madryn, Chubut. Aunque no se enfoca concretamente al tema comunitario, en su texto sobre los mapuches en la *waria* (ciudad), Andrea Szulc (2004) asienta los dichos de un líder indígena que resultan relevantes: "[se sigue] viendo al mapuche como sociedades estancadas y carentes de un proyecto a futuro". A su vez, Weiss, Engelman y Valverde (2013) se ocupan brevemente de los mapuches en Bariloche, Río Negro. Ya en la cuenca inferior del río Negro, nuestra área de estu-

---

[11] Algunos capítulos abordan a más de un grupo y en concreto se tratan 16 casos. Diez refieren al AMBA o zonas próximas, 11 se ocupan de los qom (solo dos de ellos fuera de dicha zona); cinco lo hacen de otros pueblos en ciudades de las provincias del interior del país: Santa Fe, Chaco, Salta, Río Negro, La Pampa.

dio, Serrano *et al.* (2022) abordan los incipientes procesos comunitarios que desarrollan los migrantes quechuas y aymaras en las áreas urbanas y periurbanas de Viedma y Carmen de Patagones. El trabajo de D´Angelo (2023), de gran importancia también aquí, se dedica a las configuraciones comunitarias mapuche y mapuche-tehuelche en ambas ciudades. A la vez, me he referido parcialmente a este tema en una publicación reciente (Serrano, 2020a).

El fenómeno comunitario indígena en las ciudades del bajo río Negro

Cualquier aproximación sensata a la problemática comunitaria indígena en la Patagonia debe tomar en cuenta la profunda dislocación que sufrió la sociedad originaria a consecuencia de la violenta imposición del Estado nacional en el último cuarto del siglo XIX. En efecto, la llamada "Conquista del desierto" –un brutal eufemismo– significó no solo el despojo de las tierras, sino también la desarticulación intencionada de las familias y otros agrupamientos sociales indígenas que antes prevalecían en el vasto territorio (véase Delrío, 2005; Serrano, 2015). Las distintas configuraciones comunitarias que se observan hoy en el espacio norpatagónico se vinculan, a través de diferentes trayectos históricos complejos, a aquellos cruentos hechos que oscurecen la historia argentina.[12]

Al sojuzgamiento efectivo de la población indígena y la expropiación de sus territorios, le siguió un extenso periodo de invisibilización caracterizado por la negación de sus identidades y sus formas de vida. En las narrativas nacionales y regionales, los indígenas patagónicos fueron asignados al pasado y a las áreas rurales remotas, donde acaso podrían conservar sus costumbres. Poco a poco sus lenguas palidecieron y se comenzó a usar la palabra "paisano" para designarlos; las denominaciones étnicas fueron cayendo en desuso. La ciudad era un lugar impropio para ellos y, vistos en oposición a la civilización, en el plano ideológico se los condenó a la barbarie y la precariedad. Las políticas de invisibilidad admitían un conjunto de dispositivos que buscaban –no sin contradicciones– la desaparición o asimilación de la población indígena, pero apuntando invariablemente a

[12] Por mucho tiempo, las campañas militares de fines del siglo XIX fueron presentadas como gesta en las narrativas nacionales. Hoy se las suele apreciar como un verdadero genocidio (Serrano, 2020b).



su silenciamiento (Cfr. Gordillo y Hirst, 2010). Estas políticas muchas veces se complementaban con estrategias de auto-ocultamiento como medida de protección y preservación. Por largo tiempo ser identificado como indígena implicaba estar sujeto a humillaciones y riesgos innecesarios.

No obstante ser arrasadoras, estas políticas nunca consumaron sus objetivos por completo. Muchas personas mantuvieron sentidos de pertenencia indígena a la vez que sostuvieron prácticas y lógicas culturales que, llegado el momento, volvieron a expresarse y florecer.[13] Así, en la década de 1980 la tenaz invisibilización de los pueblos indígenas comenzó a menguar. A la sazón, se produjo en Argentina el advenimiento de la democracia que trajo consigo el impulso de un conjunto de leyes[14] que favorecieron el resurgimiento de las identificaciones indígenas. Ello sucedió en consonancia con la creciente valoración de la diversidad cultural –en correspondencia con el descrédito de la presunta homogeneidad de las naciones– y en conformidad con el resurgimiento de las identidades étnicas que se observaba a nivel global. Lentamente la sociedad argentina comenzó a asumirse como diversa, dando lugar al reconocimiento de las identificaciones originarias. Las primeras comunidades indígenas presentes en el complejo urbano Viedma-Patagones, también llamado La Comarca,[15] surgen en este particular contexto durante la década siguiente.

El surgimiento de las comunidades indígenas en Viedma y Carmen de Patagones

Fundada a orillas del Negro en 1779, Carmen de Patagones fue por largo tiempo el único asentamiento estable de origen hispano-criollo en la Patagonia. Siendo un puerto fluvial con salida próxima al mar, se trataba de

---

[13] Sobre el modo en que considero las prácticas y lógicas culturales, consúltese David Robichaux y Javier Serrano (2024).

[14] Véase Laura Mombello (2002). Sancionada en 1985, fue especialmente importante la Ley Nacional 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes. El punto cúlmine se da con el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas argentinos en la reforma constitucional de 1994 (Art. 75, inc. 17).

[15] Situadas a la vera del Negro, las ciudades pertenecen a distintas jurisdicciones provinciales (Buenos Aires y Río Negro). Sin embargo, constituyen un denso entramado social que incluye diferenciaciones internas. De acuerdo con el último censo, en conjunto habitan allí alrededor de 100 000 personas.

un enclave estratégico en un enorme territorio que permaneció en manos indígenas hasta las fechas aciagas de las campañas militares iniciadas por el Estado argentino en 1879. Entretanto, se estableció allí una intrincada trama de relaciones con las sociedades originarias. Con base en el análisis de intercambios epistolares, Julio Vezub (2011)[16] destaca que hacia 1856, a casi 70 años de la fundación de Patagones, la base social era aún indígena "al punto que los ranchos del entorno se confundían con los toldos" (las tiendas donde vivían los indios). Sin embargo, en su examen de los registros de vecindad del Partido de Patagones, Jorge Bustos y Leonardo Dam encuentran que para 1887–ya consumada la imposición del Estado nacional– de un total de 2 019 habitantes urbanos solo 115 (5.6%) fueron asentados con categorías indígenas (indio, india, china), la mayoría de ellos menores de edad. Este asunto tenía que ver con el reparto indiscriminado de niños indígenas, otro de los crueles resultados de la conquista del desierto. Los autores coligen que los niños indígenas eran habitantes recientes de Patagones. No obstante, al comparar con registros previos en la vecina población de Viedma, advierten que caciques reconocidos y los grupos indígenas que encabezaban fueron consignados como "argentinos", en clara señal de que los procesos de invisibilización se habían ya desatado (Bustos y Dam, 2012).

Mucho tiempo después, en las dos últimas décadas del siglo XX, surgen en Viedma y Patagones las primeras comunidades indígenas. De acuerdo con mi análisis, estas formaciones articularon esencialmente dos tipos de actores: los migrantes indígenas llegados de la Línea Sur hacia mediados del mismo siglo y miembros de familias de origen mapuche o tehuelche que residían desde antaño en La Comarca, en virtud de distintos procesos migratorios y de origen local. Los migrantes más recientes se asentaron en barrios periféricos sin crear necesariamente lazos comunitarios entre sí. Como en otros muchos casos, mantuvieron vínculos firmes con sus lugares de procedencia. Aun así, traían consigo sentidos y experiencias específicas de comunidad de base indígena que se expresaban, por ejemplo, en prácticas rituales consuetudinarias tanto individuales como colectivas.

El parentesco jugaba un papel clave al constituir redes de solidaridad y hospedaje para los recién llegados, aspectos sustanciales en los trasla-

[16] Entre el cacique Llanquitruz y el comandante del fuerte Benito Villar (y otros). Vezub publica la foto de una de las cartas escrita con la propia sangre del famoso cacique.



dos a la ciudad. A su vez, el arrinconamiento en barrios periféricos y las frecuentes situaciones de discriminación en el espacio urbano contribuyeron a fortalecer los procesos de identificación común. Esto sucedía, por ejemplo, en Villa del Carmen, un barrio de Patagones de fuerte impronta mapuche. Algunas personas de allí y de barrios aledaños como Villa Rita y Villa Linch, al occidente de la ciudad, fueron partícipes relevantes en la formación de las comunidades citadinas y en la reemergencia de las identificaciones indígenas.

La primera comunidad urbana local se formalizó en la década de 1980. Por entonces ya se realizaban rituales comunitarios anuales en el emblemático cerro de La Caballada[17] y en otro punto de Carmen de Patagones. Participaban allí distintas personas de La Comarca y otras localidades que no necesariamente eran miembros de la comunidad. A la sazón y en la década siguiente, comenzaron a desarrollarse distintas formas de organización indígena, incluyendo talleres de enseñanza de la lengua, de telar y de *palín* (juego tradicional), entre otras. Además, se originaron procesos de organización política y reivindicación en torno a la causa indígena, lo cual se vio espoleado en fechas de la conmemoración de los 500 años de la conquista de América, como también por el impacto del neozapatismo en México. Por su parte, el paulatino reconocimiento del Estado[18] se tradujo en algunos beneficios y concesiones –siempre limitadas–, que se complementaban con las acciones de la Iglesia católica y de organizaciones no gubernamentales, lo cual fue especialmente importante en la creación de una de las comunidades. Más importante todavía es que todo ello generó experiencias colectivas y un marco propicio para la creación de nuevas comunidades urbanas (Cfr. D´Angelo, 2023: 108-109), a la vez que alentó los siempre difíciles procesos personales de autorreconocimiento de la identidad indígena, fenómenos entre los que encuentro una estrecha conexión.

[17] Punto clave en la batalla del 7 de marzo de 1827, en que las milicias locales derrotaron a la marina del Imperio del Brasil en su intento de tomar el puerto durante la llamada guerra del Brasil.

[18] En Río Negro se crea el Consejo Asesor Indígena (CAI), con liderazgos relevantes en Viedma y, luego de fuertes movilizaciones, se sanciona la Ley Integral del Indígena (Ley Prov. 2287) que dio lugar al Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (Codeci).

Según mis registros, en 2020 había en La Comarca siete configuraciones comunitarias (una de ellas periurbana), cuyas trayectorias y existencia efectiva variaban en cada caso. Todas contaban con nombre propio en lengua mapuche sin alusión a la toponimia o a linajes familiares, como es frecuente en las comunidades rurales en la Norpatagonia. Al decir local, algunas tenían "papeles", es decir, reconocimiento formal por el Estado, ya sea a través de personería jurídica (otorgada o en trámite) o como asociación civil; mientras que otras rechazaban explícitamente constituirse con referencia al Estado. En efecto, dos de las comunidades confirman su existencia en expresa contraposición al Estado, al que consideran su antagonista hostil histórico. Habitualmente la existencia efectiva de las comunidades es evaluada por los propios indígenas citadinos de acuerdo con la celebración consuetudinaria de rituales tradicionales, entre los que destaca el *wiñoy tripantu* (Año Nuevo), así como por el grado de participación en distintas actividades comunitarias que requieren presencia efectiva. Estas actividades pueden ser, entre otras, la movilización en manifestaciones de orden político, la participación en las asambleas comunitarias o en reuniones más informales que, con frecuencia, conllevan el consumo de alimentos compartidos. Cuando todo esto decae, su existencia concreta es puesta en duda. Sin embargo, las trayectorias no son lineales y algunas comunidades que parecían haber desaparecido resurgieron en momentos específicos. Cabe añadir que muchas de las actividades a nivel local son compartidas por miembros de distintas comunidades y que, además de las mencionadas, ha habido proyectos de crear otras que no alcanzaron concreción.

Conviene precisar que la membrecía a las comunidades indígenas en Viedma y Carmen de Patagones es un acto voluntario y revocable. A diferencia de los contextos rurales, el territorio compartido[19] y el parentesco no juegan un papel decisivo en ello, tampoco la contigüidad residencial. Como parte de su dinamismo, las discontinuidades y los conflictos no son del todo infrecuentes, de tal manera que una persona puede formar parte de una comunidad y más adelante de otra. Aunque esto mismo suele ser cuestionado en la perspectiva indígena rural, revela la importancia de los

[19] Al crecer de territorio ancestral, algunas de estas comunidades lograron allegarse espacios donde llevar a cabo los rituales y la vida en común, tanto en el espacio urbano como fuera de él.





proyectos comunitarios más allá del presente de las comunidades citadinas en cualquier momento dado.

La comunidad urbana como proyecto: "Tengo ganas de formar una comunidad"

He afirmado que las configuraciones indígenas citadinas del curso inferior del Negro se entienden mejor en términos de proyecto de futuro compartido en clave étnica y comunitaria. Estos proyectos aluden a la intención manifiesta y activa de conformar comunidades más allá de las experiencias comunitarias fallidas o la existencia incierta de algunas de ellas. Este tema constituyó primero una hipótesis de trabajo y luego un corolario que surge del análisis de estas configuraciones. El procedimiento analítico implicó la composición de una matriz de datos diversos examinados en forma crítica y sometidos a triangulación. Para ello me valí de los lineamientos que propuse en un artículo reciente (Serrano, 2020a), en el que señalé que hay que considerar a las comunidades como un problema que el investigador construye –en esta ocasión las pondero básicamente como proyectos de futuro–, tomando crucialmente en cuenta los procesos y el sistema de relaciones involucrados en cada caso. De hecho, sugerí entonces la conveniencia de examinar a las comunidades desde el punto de vista proyectivo. Remito a dicho artículo a quienes deseen profundizar en el enfoque. De cualquier modo, presento materiales etnográficos originales que tienen un doble propósito: por un lado, mostrar indicios firmes que abonan la hipótesis de trabajo y, por el otro, ilustrar un aspecto crucial del fenómeno: más allá de las vicisitudes del proceso comunitario existen prácticas y lógicas culturales de base indígena que lo anteceden y dan lugar a su desarrollo.

La primera vez que tomé conciencia del carácter peculiar de las comunidades citadinas locales fue en una conversación con Manuela,[20] una *pillankuse*[21] mapuche de alrededor de 60 años. Éramos amigos desde hace tiempo y me había invitado a tomar mates a su casa. Nos habíamos visto hacía poco en una manifestación en Viedma, en la que ella llevaba su preciada joyería mapuche de plata. En esta ocasión había preparado

[20] Utilizo seudónimos.

[21] Las *pillankuse* son mujeres entradas en edad que detentan autoridad en el plano religioso.

tortas fritas y un budín; nos sentamos en la cocina a matear y conversar. Un conocido en común surgió en la charla y entonces expresó su desilusión con la comunidad en la que ambos participaban (una de las primeras de Viedma). Adujo que los motivos eran muchos, pero que la causa principal era que no se estaban haciendo los rituales de rigor: "Ceremonias, no se hacen, el Año Nuevo tampoco (*wiñoy tripantu*). Desequilibrio total porque está dibujada la comunidad. Es la base nuestra la ceremonia, la cultura, la religión. Es un desequilibrio para la comunidad, para todos los integrantes". Ya antes la había escuchado hablar al respecto.

En una conversación previa me había explicado que todas las personas tenemos *newen* (energía) positivo y negativo, que todos convivimos con eso. Explicó que las ceremonias son para mantener el equilibrio. Sostuvo entonces que hay parte buena y parte mala, que la naturaleza está compuesta de eso: "Que la vida y la muerte es eso, y que somos fruto de eso. De allí la importancia de los rituales: lo más importante es la ceremonia para mantenernos a nivel espiritual. Porque no hacemos ceremonia, entonces el desequilibrio de la persona y van a salir todas las cosas mal. Eso está comprobado". Esta vez, en la continuación de la charla, Manuela agregó algo que aún resuena en mis oídos: "Tengo ganas de formar una comunidad". Entendí claramente que el futuro jugaba un papel sustancial en el proceso comunitario.

La comunidad a la que Manuela aspiraba existía fundamentalmente como proyecto. En su alocución, la respuesta a las condiciones insatisfactorias del presente estaba en el porvenir, en la comunidad que había que construir. Me contó que venía trabajando en ello, que ya había conversado con las "abuelas" –las ancianas reciben gran respeto y deferencia entre los indígenas patagónicos–, y que estaba "invitando" gente. Por regla general, los invitados eran descendientes de los migrantes llegados hacia mediados del siglo XX o miembros de familias indígenas de añeja residencia en La Comarca (como he mencionado). A su vez, todos ellos formaban parte, de una u otra manera, de las redes de relaciones que se establecieron a partir de los distintos procesos organizativos que se dieron hacia fines del siglo. El caso de Carlos, uno de los invitados, ayudará a entender mejor el proceso de integración al proyecto comunitario.

De 18 años aproximadamente, Carlos convivía con su abuela indígena, aunque él mismo no se reconocía como tal. Sin embargo, comenzó a participar en un taller de lengua mapuche y pronto se interesó por las



prácticas rituales a la vez que resignificó, de manera decisiva, la relación con su abuela. Ella era oriunda de la Línea Sur rionegrina y lo fue poniendo al tanto de otras dimensiones del mundo mapuche. Finalmente, luego de ser invitado fue presentado y admitido en la comunidad en una ceremonia cargada de emoción:

> Fue una conmoción muy profunda que pidieran permiso a la tierra para mí, y que me presentaran, con el *makuñ* (manta) y el *trailonko* (vincha), y que se dijeran las palabras para que los pudiera usar, y que los otros hombres me impongan eso en ese momento. Fue terrible. Es como que, las lágrimas es [*sic*] lo primero que brotó, pero era… y el resto también.

En una misma maniobra ritual, Carlos completó su identificación indígena y la membresía comunitaria. El futuro se había consumado.

Tanto la necesidad de la realización periódica de los rituales como el procedimiento de invitación fueron centrales en otro proyecto comunitario –por el momento infructuoso– al que di seguimiento en Patagones. Asimismo, la importancia de la vida espiritual y la restauración del equilibrio a través de las prácticas ceremoniales constituyen elementos claves en las prédicas comunitaristas a nivel local. Esto refiere tanto a rituales colectivos, que se llevan a cabo cíclicamente, como a aquellos que se realizan individualmente cada mañana con la salida del sol. Puesto que muchas de estas prácticas se habían perdido en La Comarca –en particular las ceremonias vinculadas a los cambios de estación–, desde la década de 1990 se hicieron ingentes esfuerzos por recuperarlas. Para ello, entre otras cosas, se invitó a una *pillankuse* del interior rural de la Norpatagonia, quien compartió su *kimun* (saberes), y se hicieron viajes a distintos lugares, incluyendo el área de Temuco en Chile, en busca de conocimientos específicos sobre los pasos a seguir en los distintos rituales.[22]

Para finalizar, deseo mencionar que la falta de equilibrio suele ser expresada con un sentido de urgencia, a la vez que a partir de ello se explica con frecuencia la situación de deterioro de muchos de los indígenas citadinos en el bajo río Negro. En palabras de una *pillankuse* de Carmen de Patagones: "[de allí] tantas adicciones, tanto enajenamiento, tantas enfer-

[22] Compárese con el trabajo de Valentina Stella (2014) acerca de la conformación de una comunidad mapuche-tehuelche en la ciudad de Puerto Madryn, Chubut.

medades. Porque son enfermedades espirituales que afectan lo psíquico y lo físico" [véase D'Angelo, 2023: 111-115, acerca de lo mismo en su conversación con un *lonko* (cabeza) de una comunidad local]. La solución se busca entonces por la restauración del equilibrio a través de las prácticas ceremoniales ancestrales que se realizan en forma individual y colectiva. Quienes detentan conocimientos específicos al respecto y pueden guiar las ceremonias grupales –habitualmente las *pillankuse*– juegan un papel fundamental en las configuraciones comunitarias locales. Su ascendencia va incluso más allá de las autoridades de cada comunidad.

Coda

En un mismo fin de semana de junio de 2023 tuve oportunidad de asistir a dos ceremonias indígenas en contextos citadinos en la cuenca inferior del Negro. Se celebraba el *wiñoy tripantu* (Año Nuevo) en fechas del solsticio de invierno, lo cual reviste significados de renovación de la vida, puesto que a partir de entonces el periodo de luz diurna comienza a alargarse. Aunque hubo algunas diferencias en el desarrollo específico del rito, en ambos casos se formó un círculo –la ronda tiene una gran importancia en los ritos mapuches–, se ofrendó yerba mate a la *mapu* (Tierra) y siguiendo las indicaciones de la *pillankuse* se realizaron los dos aspectos fundamentales del ritual: se agradece por lo recibido en el año que queda atrás y se pide por bienestar para el que viene. Los significados del pasado y del futuro estaban allí íntimamente presentes. Como las otras personas en el círculo, pedí por la salud y el bienestar propio, así como para mis seres queridos, en el año venidero. En cambio, a diferencia de algunas de las personas en el círculo, no tenía comunidad por la cual pedir. En su caso, ellos también pidieron por el futuro en común. En mi interpretación estos rituales de celebración anual constituyen una muestra más de la nítida vitalidad de los pueblos indígenas en los contextos urbanos norpatagónicos. Una vitalidad, puede decirse, cargada de porvenir.



Bibliografía

Alexiades, Miguel y Daniela Peluso (2015). "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 20, núm. 1, pp. 1-12.



Aravena, Andrea y Francisco Jara (2019). "Políticas públicas, autoidentificación y asociaciones mapuche en el Gran Concepción, Chile", *Antropologías del Sur*, 6 (11), pp. 95-120.

Aravena, Andrea (2002). "Los mapuche-warriache. Procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX", en Guillaume Boccara (ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Quito: Editorial Abya Yala, pp. 359-370.

— (2003). "El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche", *Estudios Atacameños*, (26), pp. 89-96.

— (2007). "Identidades indígenas urbanas en el tercer milenio. Identidades étnicas, identidades políticas de los mapuche-warriache de Santiago de Chile", en *Migraciones indígenas en las Américas*. San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 43-58.

Arizpe, Lourdes (1976). "Migración indígena, problemas analíticos", *Nueva Antropología*, II (5), pp. 63-89.

Bastos, Santiago y Manuela Camus (2000). *Los indígenas de la capital*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Bigot, Margot; Graciela Rodríguez y Héctor Vázquez (1991). "Asentamientos toba-qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios", *América Indígena*, 51 (1), pp. 217-253.

Bustos, Jorge y Leonardo Dam (2012). "El Registro de Vecindad del partido de Patagones (1887) y los niños indígenas como botín de guerra. Corpus", *Archivos Virtuales de la Alteridad Americana,* 2 (1).

Campos, Luis; Juan Engelman, Sebastián Valverde y Claudio Espinoza (eds.) (2019). "Indígenas en la ciudad: reconfiguraciones de la identidad en Latinoamérica", *Antropologías del Sur*, *dosier*, 6 (11), pp. 95-120.

Campos, Luis (2019). "Mapuche en la ciudad de Santiago. Etnogénesis, reconfiguración identitaria y la patrimonialización de la cultura", *Antropologías del Sur*, 6 (11), pp. 135-153.

Camus, Manuela (1999). "Espacio y etnicidad; sus múltiples dimensiones", *Papeles de Población*, 5 (22), pp. 161-197.

Delgado, Manuel (2005). "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada", en Miguel Lisbona Guillén (comp.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo.* Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 39-59.

Delrío, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Di Biase, Ayelen (2016). "Guaraníes en José C. Paz: un acercamiento a las problemáticas de una comunidad originaria en el conurbano bonaerense", *Relaciones,* vol. 41, núm. 2, pp.1-10.

Durin, Séverine (coord.) (2008). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS/CDI.

D´Angelo, Valeria (2023). "Acá estamos nosotros, acá están los paisanos, acá estamos los indios... Un acercamiento a los modos de resistencia del pueblo mapuche en el Valle Inferior del Río Negro, Nor-Patagonia Argentina." Tesis de maestría. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Engelman, Juan y Ma. Laura Weiss (2015). "El imán de la ciudad: migración y distribución espacial de población indígena en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina", *Revista Geopantanal*, 18, pp. 51-70.

— (2019). "Indígenas en la ciudad: articulación, estrategias y organización etnopolítica en la Región Metropolitana de Buenos Aires". *Quid 16 Revista del Área de Estudios Urbanos,* (11), pp. 86-108.

Espinosa, Óscar (2019). "La lucha por ser indígenas en la ciudad. El caso de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo en Lima". *RIRA*, *Revista del Instituto Riva-Agüero* 4.2, pp. 153-184.

Fabian, Johannes (2019 [1983]). *El Tiempo y el Otro: cómo construye su objeto la antropología*. Popayán: Universidad del Cauca, 279 pp. [original: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press].

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch (2010). "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina", en Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 15-38.

Hannerz, Ulf (1980). *Exploring the City. Inquiries toward an Urban Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press.

Herrera Amaya, María Elena (2018). "Comunidades indígenas urbanas, disputas y negociación por el reconocimiento", *Andamios,* vol.15 (36), pp. 113-134.





INDEC (2012). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario: resultados definitivos*, Serie B, núm. 2. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

— (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Martínez Casas, Regina y Guillermo de la Peña (2004). ”Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (México)”, *Revista de Antropología Social*, 13, pp. 217-251.

— (2002). “La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara”, *Alteridades,* vol. 12, núm. 23, pp. 125-139.

— (2007). *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.

Mombello, Laura (2002). *Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa*. Austin: Center for Latin American Social Policy/CLASPO.

Pels, Peter (2015). “Modern Times Seven Steps toward an Anthropology of the Future”, *Current Anthropology*, 56(6), pp. 779-796.

Pérez, Iván (coord.) (2019). *Indígenas urbanos. Proyecto de investigación etnográfica de la Ciudad de México*. México: Gobierno de la Ciudad de México/Secretaría de Cultura.

Redfield, Robert (1930). *Tepoztlan, a Mexican Village*. Chicago: The University of Chicago Press.

— (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.

— (1947). “The Folk Society”, *The American Journal of Sociology*, vol. 52, núm. 4.

Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad (2013). Indígenas y las luces urbanas, número temático, vol. 34.

Robichaux, David y Javier Serrano (2024). “Estudios de familia y parentesco en América Latina: asignaturas pendientes”, en Javier Serrano, David Robichaux y Juan Pablo Ferreiro (comps.). *Parentesco y reciprocidad en América Latina: lógicas y prácticas culturales*. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Antropología.

Sariego, Juan Luis (2010). "Entre luces y sombras: miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 31(122), pp. 287-295.

Serrano, Javier, Perri Sáez, Gastón y Fabricio Quispe (2022). "La dimensión comunitaria en los proyectos de vida: quechuas y aymaras en el Valle Inferior del Negro", en Eduardo Zárate (ed.). *Comunidades, futuros y utopías: Debates para el siglo XXI*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Serrano, Javier (2008). "The Imagined Return: Hope and Imagination among International Migrants from Rural Mexico, *CCIS Working Paper*, núm. 169. Consulta en: http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkg169.pdf

— (2015). "El regionalismo patagónico y los ausentes de la historia", en Hebe Vessuri y Gerardo Bocco (coords.). *Conocimiento, paisaje, territorio. Procesos de cambio individual y colectivo.* Buenos Aires: UNPA/CENPAT/UNAM/UNRN, pp. 61-83.

— (2020a). "Las comunidades en la visión de los antropólogos: disquisiciones y lineamientos de análisis", *Región y Sociedad*, núm. 32. Consulta en: https://www.scielo.org.mx/pdf/regsoc/v32/1870-3925-regsoc-32-e1248.pdf

— (2020b). "De gesta a genocidio. La disputa por las concepciones acerca de la conquista del desierto", en Teresa Varela y Roberto Tarifeño (comps.). *La Patagonia en el escenario nacional: miradas sobre el pasado, presente y futuro*. Viedma: CURZA/UNCOMA, pp. 17-33.

— (en prensa). *El futuro como problema antropológico: etnografía de los sueños en el Bajo Papaloapan y otros textos*. México: Elementum.

Sevilla, Manuel (2007). "Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano", *Perspectivas Internacionales,* vol. 3, núm.1, pp. 7-24.

Silva, Flávio (2011). "Entre la aldea y los rascacielos; identidad, inmigración y territorialidad indígena urbana en Curitiba, Brasil", *Revista Española de Antropología Americana*, 41(2), p. 391.

Stella, Valentina (2014). "La familia Ñanco: una trayectoria de constitución de subjetividades mapuche-tehuelche en el escenario hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut, Argentina)", en Eduardo Restrepo (coord.). *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO.



Szulc, Andrea (2004). "Mapuche se es también en la *waria* (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina", *Política y Sociedad*, 41(3), pp. 167-180.

Tamagno, Liliana (1986). "Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social", *II Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires.

— (2001). *Nam Qom Hueta'a Na Doqshi Lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Editorial Al Margen.

Tönnies, Ferdinand 1947 [1887]. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada. Original: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Valcuende del Río, José; Piedad Vásquez y Fredy Hurtado (2016). "Indígenas en contextos urbanos. Cañaris, otavaleños y saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador)", *Gazeta de Antropología*, 32 (1).

Valverde, Sebastián; Mónica Aurand, Facundo Harguinteguy, Zuleika Crosa y Alejandra Pérez (2015). "Del territorio a la ciudad: aproximación a la temática de los pueblos indígenas urbanos", en Sebastián Valverde, Mónica Aurand, Facundo Harguinteguy, Zuleika Crosa y Alejandra Pérez (coords.). *Del territorio a la ciudad. Revalorizando saberes, identidades y trayectorias indígenas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 27-49.

— Mónica Aurand, Facundo Harguinteguy, Zuleika Crosa y Alejandra Pérez (coords.) (2015). *Del territorio a la ciudad. Revalorizando saberes, identidades y trayectorias indígenas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Vázquez, Héctor y Margo Bigot (1998). "Lengua, sociedad, cultura y percepción: el caso toba de Villa Banana", *Cuadernos de Historia Regional*, núm. 10, pp. 5-29.

Villegas, Argelia; Géraldine Rix-Lièvre y Georgiana Wierre-Gore (2019). "El Nguillatun en Santiago de Chile: una mirada desde la experiencia en situación y las modalidades de participación en un rito tradicional mapuche", *Antropologías del Sur,* vol. 6, núm. 11, pp. 121-134.

Vezub, Julio (2011). "Llanquitruz y la 'máquina de guerra' mapuche-tehuelche: continuidades y rupturas en la geopolítica indígena patagónica (1850-1880)", *Antíteses*, 4 (8), pp. 613-642.

Warman, Arturo (2001). "Los indios de México", *Nexos*, núm. 280, abril, pp. 39-42.



Weiss, Ma. Laura, Juan Engelman y Sebastián Valverde (2013). "Pueblos indígenas urbanos en Argentina, un estado de la cuestión", *Revista Pilquen,* vol. 16, núm. 1.

— (2015). "Políticas públicas, proceso organizativo y adscripción étnica en una comunidad indígena del conurbano bonaerense", *Papeles de Trabajo,* 20, pp.1-16.

Javier Serrano es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y doctor con mención honorífica por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Obtuvo el grado de maestro en esta última institución. Actualmente se desempeña como profesor-investigador en la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN, Sede Atlántica), en la Patagonia argentina. Sus principales líneas de investigación refieren a procesos migratorios y estudios de comunidad, a la problemática indígena, al futuro-utopías en perspectiva antropológica, así como a las relaciones de parentesco.



DOSIER

EJIDO EL PORVENIR EN VALLE DE GUADALUPE, BAJA CALIFORNIA. EXPERIENCIAS Y MEMORIAS DE UNA COMUNIDAD AGRÍCOLA[1]

EJIDO EL PORVENIR IN VALLE DE GUADALUPE, BAJA CALIFORNIA: EXPERIENCES AND MEMORIES OF A FARMING COMMUNITY

Rogelio E. Ruiz Ríos*

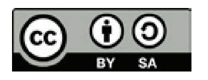
Resumen: El artículo aborda la creación y consolidación del ejido El Porvenir, una comunidad agrícola localizada en el Valle de Guadalupe, Baja California, como uno de los proyectos de reparto agrario emprendidos por el Estado mexicano. Con tal fin se describen y analizan los hechos sustantivos en el devenir temporal del ejido y sus expectativas comunitarias en un contexto fronterizo sujeto a las prácticas corporativistas del Estado mexicano y las presiones del mercado regional, de la iniciativa privada, la competencia con comunidades vecinas y los fenómenos climáticos. La investigación se sustenta en archivos gubernamentales y privados, consultas bibliográficas y hemerográficas, memorias y testimonios en formatos físicos y digitales.

Palabras claves: ejido, agrarismo, nacionalismo, Valle de Guadalupe, comunidad.

[1] El antecedente inmediato a este texto es un trabajo en formato de ponencia titulado: "Ejido El Porvenir en el Valle de Guadalupe, Baja California. Historias y memorias comunitarias", presentado de manera virtual en las Jornadas Diálogos Latinoamericanos: las Comunidades en Perspectiva Antropológica, auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México el 17 de noviembre de 2022, cuyo video está disponible en el siguiente enlace https://youtu.be/lu1P7CG78Uo?si=j_M5sL0QtGhS-kpUt. Así mismo, algunos aspectos aquí expuestos forman parte de la tesis doctoral de mi autoría (Ruiz, 2008).

* Universidad Autónoma de Baja California. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 103-128
Recepción: 3 de octubre de 2023 • Aceptación: 2 de abril de 2024
https://encartes.mx





EJIDO EL PORVENIR IN VALLE DE GUADALUPE, BAJA CALIFORNIA: EXPERIENCES AND MEMORIES OF A FARMING COMMUNITY

Abstract: The founding and development of Ejido El Porvenir in Valle de Guadalupe, Baja California, is the topic of this article. This farming community is one of the Mexican government's land redistribution projects. In the analysis, historic events of the community are analyzed along with the community's expectations in this border region, the corporatism of the Mexican government, the pressures of the regional market, private enterprise, competition with neighboring communities, and weather events. The research draws on government and private archives, literature and newspapers, and memories and testimonies both physical and digital.

Keywords: ejido, land reform, nationalism, Valle de Guadalupe, community.

PRONTUARIO METODOLÓGICO

Las identidades comunitarias se forjan en relaciones de historicidad atinentes a escalas y ritmos multitemporales que enmarcan acontecimientos, memorias y experiencias personales y colectivas ocurridas de manera simultánea y diacrónica.[2] En este artículo abordo desde tales perspectivas los procesos de configuración del ejido El Porvenir (EP en lo sucesivo) iniciado a fines de 1937 en el Valle de Guadalupe (en adelante VDG), Baja California. El conjunto de memorias y registros históricos empleados en esta investigación puede clasificarse en tres vertientes. Una primera que comprende el material testimonial y la evidencia producida por las gestiones burocráticas que concitó la creación y ampliación territorial del ejido EP, resguardada en archivos oficiales del Estado mexicano. La documentación inicia en 1937 con los trámites para fundar un ejido y se prolonga hasta 1959, cuando tuvo lugar una ampliación territorial de ese núcleo agrario. Antoinette Burton considera que la documentación de esta naturaleza constituye "memorias del Estado" al ser fuentes, repositorios y actores históricos establecidos. Por ello, advierte Burton, hay que tomar

---

[2] En esta proposición asumo las perspectivas vinculadas al llamado "giro temporal" desarrollado en las tres décadas más recientes que dan lugar a las multitemporalidades y la pluralidad de historicidades, enriquecido desde un enfoque como el de las "relaciones con el tiempo" (véase Paul, 2016) entre una diversidad de autores y posturas reconocibles en la literatura que cito de manera extensa en otros textos de corte conceptual (cfr. Ruiz, 2023; 2022 y 2020).

en cuenta cómo son construidos, vigilados, experimentados y manipulados los archivos, reconociendo que incluso el más sofisticado trabajo en ellos no supera los reclamos de objetividad de los que los archivos han sido sinónimos (Burton, 2005: 7). En un tono similar, Matt Matsuda repara en que, por medio del tratamiento metodológico, la investigación historiográfica homogeniza, hasta cierto punto, los archivos de diverso origen. Para Matsuda la memoria es un objeto apropiado y politizado susceptible de ser nacionalizado, estetizado y perfilado en términos de género, además de mercantilizado, por lo que el Estado recuerda y actúa a través de los documentos y de prácticas e instituciones constitutivas de su propia memoria (citado en Robinson, 2005: 81).

Por lo común se asume que el uso óptimo de una metodología y la pericia en la investigación bastan para atenuar las disparidades existentes entre los diversos tipos de memorias y registros consultados. Debe quedar claro que los materiales de investigación tienen un origen y fines particulares, que son portadores de relaciones de poder intrínsecas capaces de silenciar e inhibir cierto tipo de experiencias, a la vez que potencian y resaltan otras. Enzo Traverso distingue entre memorias "fuertes" y memorias "débiles" en oposición en casos como los de "las memorias oficiales, mantenidas por instituciones, incluso por los Estados, y [las] memorias subterráneas, ocultas o prohibidas". Así, el que una memoria sea visible y reconocida dependerá de la fuerza de sus portadores (Traverso, 2007: 86). Esto se complementa con lo dicho por Michel-Rolph Trouillot acerca de que el material atesorado como evidencia histórica está imbricado de los distanciamientos entre el poder y el silencio; por ello, el desafío radica en discernir "las múltiples formas en las que la producción de narrativas históricas supone la contribución irregular de grupos e individuos que compiten y que tienen acceso desigual a los medios para producir la Historia" (2017: XXVIII). Si en la investigación histórica hay un afán por presentar un balance reflexivo, analítico, con aspiraciones de objetividad a partir de la articulación y sincronización de experiencias diversas en tiempo y espacio, las disparidades y hiatos existentes deben identificarse en los procesos de consulta y procesamiento del material de investigación, al igual que en el análisis, la reflexión y la relatoría.

Un segundo orden de la documentación y registros aquí revisados procede de los testimonios y experiencias recabadas entre 1997 y 1998 por un grupo de investigación del que fui partícipe, con el propósito de



conformar un "archivo de la palabra" en la Universidad Autónoma de Baja California (en lo sucesivo UABC) que sirviera de base para una serie de relatos históricos que proyectaran el punto de vista de la gente del VDG. Los procedimientos de almacenamiento, transcripción, catalogación y consulta a los que se sometió dicho material, cuyo contenido en ocasiones es discrepante con las memorias oficiales y oficialistas –aunque en otras coincide–, le dan una condición ambivalente. Por un lado, es una memoria de raigambre comunitaria o individualizada, que dado el origen y proceso al que ha sido expuesta, está institucionalizada. Sin embargo, también constituye uno de los pocos recursos que permiten acceder a los testimonios de quienes participaron de manera directa en el poblamiento y desarrollo del VDG (que ya fallecieron en su mayoría).

Un tercer orden de la documentación que nutre este trabajo son registros y datos de diverso formato como imágenes y comentarios compartidos por su propia voluntad y sin mediación institucional alguna, por residentes de EP y sus descendientes en las redes sociales, principalmente en la página de Facebook "Porvenir memoria fotográfica".[3] En años recientes, un sector de la comunidad de EP ha expresado en las plataformas digitales su deseo de recuperar y compartir fotografías, documentos y testimonios personales y colectivos. Estos ejercicios de memoria suelen estar animados por sentimientos de nostalgia y melancolía entre personas adultas mayores como prevención del olvido y para extender sus lazos de convivencia y familiaridad en sus redes de parentesco y paisanaje. Mi acceso a estos registros ha sido como el de cualquier usuario al estar disponibles en las redes sociales sin restricción alguna en calidad de recuerdos, objetos memorables y con valor testimonial para dar fe de algún hecho o acontecimiento. Tienen, por lo tanto, un carácter *emic* que no necesariamente les aparta de las líneas narrativas seguidas en las "memorias de Estado". Aunado a lo anterior, he consultado material bibliográfico, hemerográfico y trabajos académicos que también ha servido de inspiración, registro y reservorio de información para reforzar o plantear las líneas narrativas imbricadas en las memorias colectivas referidas en este trabajo.

[3] https://www.facebook.com/PorvenirMemoriaFotografica

Los orígenes del ejido

En el proceso de institucionalización de la Revolución mexicana iniciada en 1910, la reforma agraria fue uno de los ejes de la justicia social expresado en el artículo 27 de la Constitución política promulgada en 1917, en cuya letra se estableció que la tierra y los recursos superficiales y del subsuelo eran propiedad de la nación y correspondía al Estado la facultad de otorgarlo en concesión. Las presiones populares a favor del reparto agrario condujeron al decreto presidencial del 2 de agosto de 1923 que dispuso dotar de tierras de labranza a los ciudadanos mexicanos (así, en masculino) carentes de parcelas mediante la distribución de terrenos baldíos, nacionales y ociosos; para ello se requería tener la ciudadanía mexicana, 18 años de edad como mínimo y estar sin otras posibilidades de adquirir terrenos. La entrada en vigor del decreto detonó los avisos de ocupación de tierras nacionales. Bastaba ocupar el terreno reivindicado y solicitarlo por escrito a las autoridades agrarias y al registro de la propiedad. Se exentó de la afectación a los predios particulares, ejidales y los que estuvieran previamente ocupados. En opinión de Moisés T. de la Peña, el gobierno suspendió el decreto en 1926 ante las dificultades que deparaba "legalizar las numerosas ocupaciones", y solo lo reactivó hasta 1934 con modificaciones que hicieron más burocráticos los trámites (1950: 190).

El reparto agrario se intensificó en la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940). La política agraria y la demográfica fueron vinculadas en la primer Ley general de población decretada en 1936 que buscaba incrementar la población del país, equilibrar su distribución en el territorio nacional y fomentar el mestizaje. Con esos objetivos se promovió la repatriación de familias mexicanas inmigrantes o nacidas en Estados Unidos de América (en adelante EUA). Se alentó el crecimiento demográfico por medio del crecimiento natural, la repatriación y la inmigración. En el artículo 29 se estipuló que era facultad de la Secretaría de Gobernación "distribuir y acomodar a los repatriados e inmigrantes, fundando, si fuere el caso, colonias agrícolas o industriales", además de que, cuando hubiese justificación, se facilitaría su traslado a suelo mexicano (*Diario Oficial*, 1936: 3). Se consideraban "repatriados" a quienes retornaran al país tras haber residido al menos un año en el exterior (*Diario Oficial*, 1936: 5). Se asentó en la ley impulsar las corrientes migratorias "hacia los lugares convenientes" del país, es decir, los de menor densidad demográfica, los que requirieran desarrollarse económicamente y afianzar la "cultura nacional". El





artículo 6 de la Ley de población de 1936 procuraba la "mexicanización" de la frontera para frenar el riesgo de invasiones desde EUA y contrarrestar el influjo cultural del país vecino sobre las poblaciones locales. La escasa densidad demográfica, comparada con otras entidades del país, y la ubicación fronteriza con EUA, determinaron que Baja California fuera un destino prioritario para la repatriación.

El objetivo era que las personas retornadas tuvieran la "más completa reintegración al país"; por ello, tocó al servicio exterior mexicano dar seguimiento a "los mexicanos emigrados" para aprovechar sus conocimientos y destrezas obtenidas en el extranjero. Además, se dispuso que los "repatriados-agricultores" adquirieran maquinaria y herramientas que facilitaran su asentamiento y actividades productivas en las regiones del país que las autoridades consideraran pertinentes, procurándoles protección social, política y jurídica, incentivos fiscales y administrativos (*Diario Oficial*, 1936: 4).

Los planes de repatriación tuvieron eco entre cierto sector de la población de origen mexicano en EUA. El racismo experimentado en ese país, agravado por la crisis económica de 1929 (cfr. Wallis, 2010: 141-146) motivó su deseo de repatriarse. La experiencia de vida de Candelario Carreón [PHO-E/1/37(1)] suscribe las vicisitudes del proceso de repatriación. Carreón nació en 1920 en el estado de Kansas, EUA, y creció entre ese país y el estado de Guanajuato de donde procedía su familia. La consorte de Candelario también era nacida en EUA y criada en México. Carreón señaló que decidieron regresar a territorio mexicano después de escuchar en la radio que se estaban otorgando tierras y equipo a quienes quisieran retornar. El padre de Candelario reunió a la familia con este propósito. Con anterioridad, Pedro, uno de sus hermanos, había visitado Baja California como parte de una comitiva interesada en repatriarse, de modo que recorrieron varios ejidos con el fin de evaluar la disponibilidad y condiciones de los terrenos. En la ciudad de Gardena, cercana a Los Ángeles, las personas interesadas habían formado comités para recabar fondos. Desde ahí enviaron avanzadas para inspeccionar los terrenos y ejidos en Baja California, de las que formó parte Pedro, el hermano de Candelario. La familia Carreón cruzó a México el 18 de agosto de 1939 con excepción de uno de sus hermanos que decidió permanecer en EUA. La familia se concentró en Los Ángeles, California, ahí el gobierno mexicano les brindó el transporte a México y, de acuerdo con Candelario, también las autoridades estatales de California colaboraron con recursos y facilidades para el retorno.



Los datos aportados por otro entrevistado, Alfonso García [PHO-E/1/30(1)], permiten ampliar la perspectiva sobre la composición de las familias repatriadas. Alfonso era de padre guanajuatense y madre duranguense, la pareja se había conocido en EUA, donde procreó nueve hijos e hijas; en 1939 se repatriaron para establecerse en EP donde tuvieron tres hijos e hijas más, entre quienes se contaba Alfonso, nacido en el ejido en 1941.

El ejido EP se fundó en la ribera oeste del VDG, aproximadamente a 28 kilómetros al noreste del puerto de Ensenada. En los recuerdos de Candelario, a quien se le hizo "muy curioso" el modo de hablar de las otras personas fundadoras del ejido, asoma la impresión de quienes tomaron parte de estos hechos, al verse congregadas en un lugar que les resultaba extraño junto a otras personas desconocidas procedentes de varias entidades de México y de EUA. En los días posteriores a su llegada, la sensación de alteridad aumentó al entrar en contacto con la Colonia Rusa [en adelante CR] (también llamada Colonia Guadalupe), distante cinco km al este del ejido.[4]

La histórica discriminación sufrida en EUA por las personas de origen mexicano les sirvió de parámetro a las familias repatriadas en sus relaciones con la población de origen ruso. Al rememorar aquellos años, además de la experiencia racial en EUA, sobresalen las marcas de la diferencia instiladas entre la población mexicana, autopercibida como "mestiza", con relación a los pueblos originarios, que en este caso era la comunidad kumiai de San José de la Zorra[5] [en adelante SJZ]:

> ellos [los rusos] como los güeros se sentían superiores a uno prietito […] en ese tiempo había muchas muchachas [en el ejido] y no querían que se cruzara[n] con los rusos, porque ellos tenían la impresión de que los mexicanos eran como los de San José de la Zorra, que eran indígenas […] y ellos eran pues de Rusia, de cierto modo superiores, según ellos, y por eso nos decían '*chorny mexicansky*'[6] que quiere decir prieto o negro.

---

[4] Un estudio completo y detallado de la CR y de sus relaciones con otras comunidades en el VDG puede leerse en mi texto Ruiz, 2008; además de una serie de artículos y capítulos de libros que, por restricciones de espacio, omito citar en extenso.

[5] Conocido entonces como Agua Escondida, ubicado *circa* 20 km al norte del ejido.

[6] Transliteración del alfabeto cirílico al latino, la expresión usada por el entrevistado se escribe: *Chernyy meksikanets*, que puede traducirse como "mexicano negro" o de piel oscura, lo cual fonéticamente tiene un parecido con la frase pronunciada en la entrevista.





Imagen 1
Imagen alusiva al desfile patrio del contingente de la escuela primaria fechada el 16 de septiembre de 1951 que muestra al delegado municipal en el ejido, señor Leopoldo González, acompañado de algunos estudiantes de origen ruso y mexicano. Foto: Sandra Portillo, en página de Facebook Porvenir memoria fotográfica.

Carreón consideraba la fundación del ejido como una imposición de la voluntad de las familias fundadoras sobre la naturaleza, una muestra de ingenio al tener que improvisar ante las condiciones de escasez. Él refirió que en los terrenos donde acamparon había coyotes, víboras, "vacas de los rusos", además de "puro chamizo", pues "estaba de a tiro primitivo". El agua la tomaban de una noria. Recordaba con orgullo y satisfacción ese periodo porque dio paso a todo lo que hay en el presente. En estas experiencias fundacionales sobresalen los intercambios culturales. Carreón señaló que al llegar se instalaron en una carpa fabricada por el ejército de EUA, pero después su padre hizo "una casita al estilo de Mexicali, de cachanilla y junco", un modelo de construcción que tomaron de la gente proveniente del Valle de Mexicali, puesto que de allá procedían "muchos que venían aquí, como los Cerda", aunque después "ellos hicieron las casas con adobes parados como en Mexicali […] estaban un poquito más modernos, nosotros de ca-

chanilla". No obstante, las fuertes lluvias caídas el 19 de septiembre de 1939 obligaron a sustituir las carpas por las viviendas de cachanilla. El temporal provocó inundaciones y la rotura de las carpas donde se resguardaban. A decir de Carreón, a raíz de los perjuicios provocados por el agua, "los rusos" les socorrieron con harina de trigo procesada en su propio molino, pese a que "ellos creían que nosotros veníamos en son de guerra, no, nosotros veníamos en son de paz, veníamos a hacer patria, después se dieron cuenta ellos y dijeron 'chócala', y nos llevamos bien". La expresión "hacer patria" refleja cierto grado de conciencia y convicción entre la gente del ejido de lo que significaba su presencia en el VDG. En efecto, el nacionalismo y patriotismo fueron sentimientos exaltados por el régimen revolucionario que procuraba moldear cierto tipo de ciudadanía identificada con el mestizaje, a través de las diversas instituciones y recursos materiales y simbólicos movilizados y desplegados por el Estado. Los rituales cívicos, los programas educativos, las manifestaciones artísticas y una diversidad de dispositivos ideológicos permearon los espacios públicos y privados, se instalaron en las dinámicas cotidianas estrategias para recrear y reforzar esos sentimientos, un proceso que bien puede encajar en lo que Michael Billig (1998) conceptualizara como "nacionalismo banal" como un mecanismo para reproducir la identidad nacional en el día a día.

La experiencia narrada por Mariana Ramírez [PHO-E/1/24/(1) y (2)] aporta elementos complementarios sobre la fundación del ejido. Ella vivía con su familia en Buena Park, California. Su esposo se empleaba en el campo cuando empezó a frecuentar las reuniones en las que se les hacía saber que el presidente Lázaro Cárdenas estaba regalando tierras para quienes quisieran volver a México. De ese modo varias familias retornaron al país en agosto de 1939 vía Méxicali, uno de los puntos establecidos por las autoridades mexicanas para la repatriación, a bordo de automóviles (a diferencia de la familia Carreón que viajó en autobús); traían consigo pertenencias y animales. En la fundación del ejido también participaron familias procedentes de diversas localidades de Baja California y de México. El testimonio de Silvia Lugarda, hija de fundadores del ejido y residente del mismo, abona al respecto, además de enfatizar las distinciones entre las personas ejidatarias y las de origen ruso y kumiai:

> Llegamos al Valle de Guadalupe, el 22 de febrero de 1938, aquí era pura agua y no había nada más que caballos broncos [...]; ¡la caballada de los



> rusos y los indios y sabrá Dios de quién más! Porque esto estaba abandonado, estaba solo, era puro monte. Las siembras estaban, pero para allá para el lado de los rusos, allá en el valle de los rusos […] en ese tiempo estaba lejos (en *Ensenada*, 1999: 679-680).

Hasta 1938, la CR fue el principal núcleo poblacional en el VDG. El asentamiento fue fundado en 1905 al amparo de las leyes de colonización y naturalización y extranjería vigentes durante el Porfiriato. Por su parte, el reconocimiento como población originaria en el VDG corresponde a la población kumiai congregada en dos asentamientos: SJZ y San Antonio Necua [en adelante SAN]. Esta última comunidad se localiza al sureste del valle, a poco más de 10 km del ejido. Además de las mencionadas comunidades, en los ranchos cercanos vivían personas mexicanas y de ciudadanía estadounidense.

La solicitud para formar el ejido inició el 19 de septiembre de 1937 a nombre del grupo agrarista "El Porvenir" en observación de lo señalado en el Código Agrario. Un requisito era la existencia previa de un poblado en el lugar donde se proponía crear el núcleo ejidal, que contara con mínimo 20 individuos con derecho a la tierra. Los individuos derechohabientes debían carecer de tierras suficientes para el sostenimiento de sus familias y tener una residencia no menor de seis meses en la localidad donde se pretendía fundar el ejido. Como base para el asentamiento se tomaría el poblado más importante en el área donde se ubicaría el ejido, trazándose en derredor suyo un radio de siete kilómetros a la redonda dentro del cual serían susceptibles de afectación las tierras nacionales y de propiedad privada mayores a una determinada extensión.[7]

Candelario Carreón recordó que uno de sus hermanos mayores le dijo que, durante los primeros días de organización, el grupo de agraristas solía referirse al futuro ejido con el nombre de "Guadalupe", pero en una reunión, Manuel Hernández, un antiguo residente del VDG, propuso llamarlo "El Porvenir", para evitar confusiones con la "Colonia Guadalupe", además de aducir que el ejido tenía "mucho porvenir" [PHO-E/1/37(1)].

---

[7] La información general referida al procedimiento legal para fundar un ejido la consulté en el Código Agrario de 1934 compilado en Fabila (1941), mientras que los datos concernientes al ejido EP proceden del documento: "Dotación de ejidos (local), El Porvenir", expediente 25/25018, Registro Agrario Nacional (RAN).

Las familias solicitantes de la creación del ejido tenían el apoyo y asesoría de líderes y activistas agrarios provenientes de otros puntos del área de Ensenada. El 29 de septiembre de 1937 el gobernador, de conformidad con el Código Agrario, designó a los representantes del grupo gestor como miembros del Comité Ejecutivo Agrario e informó de ello a la Comisión Agraria Mixta con sede en Mexicali (la capital política de la entidad). La solicitud de creación ejidal fue publicada en el *Periódico Oficial* del Territorio Norte el 10 de octubre de 1937, con lo cual se creó el respectivo expediente. Después una comisión oficial visitó el VDG para hacer los primeros deslindes y delimitar el fundo legal.

El gobernador del entonces Territorio Norte de la Baja California, el teniente coronel Rodolfo Sánchez Taboada, recibió la solicitud de dotación ejidal a costa de las "tierras ociosas" del VDG pertenecientes a los ranchos San Marcos o Huecos y Baldíos, Bella Vista o Rancho Barré y la CR. En la petición se adujo que las personas solicitantes carecían de tierras "no obstante ser nativos, indígenas y ciudadanos mexicanos", mientras que las tierras demandas estaban, casi en su totalidad, "indebidamente e ilegalmente en manos de extranjeros". Por "extranjeros" se aludía a las familias rusas y a la sucesión de Dolores Moreno de Cheatam,[8] dueña del rancho Bella Vista, cuyas herederas, de apellido Flower Moreno, eran nacidas en México, pero tenían ciudadanía estadounidense, de ese país también procedía Percy Barré, viudo de una de las herederas, a cargo del rancho.

La población "mexicana" en el VDG, menos numerosa que la de origen ruso, vivía dispersa en los ranchos del área, abocada a labores agrícolas y ganaderas. A fines de 1937 el gobierno ya había enviado un ingeniero para inspeccionar las tierras susceptibles de afectación; quien informó que solo tres familias mexicanas habitaban en el VDG. A partir de diversos registros podemos establecer que se trataba de las familias del profesor de la escuela en la CR, del subdelegado municipal y de un individuo de nombre Francisco M. Núñez. La distinción entre la población rusa y la mexicana obedece a criterios étnicos más que de ciudadanía, pues, aunque la mayoría de quienes integraban la CR había pasado casi toda su vida en territorio mexicano, e incluso nacieron en él, por cuestiones legales y falta de interés, dejaron sin tramitar la ciudadanía mexicana. Por su parte, la población

[8] En ocasiones también llamada "de Flower" en referencia al apellido de su primer esposo el estadounidense George Flower.





kumiai de SJZ y SAN se autoidentificaba, y también así era reconocida por la población rusa y mexicana, como "indios". La población kumiai se refería (hasta hoy día) a la población "mestiza" como "mexicana" y subsistía principalmente de la caza, pesca y recolección;[9] a veces los varones adultos se empleaban como jornaleros y vaqueros en los ranchos cercanos y en la CR. Desde un primer momento, las autoridades agrarias conminaron a la población de SJZ para que se sumaran al ejido como "anexo".

Las partes perjudicadas por la posible expropiación para establecer el fundo legal del ejido hicieron notar ciertas irregularidades en la solicitud inicial, como el hecho de que no existiera un poblado anterior cuyos moradores se hubieran organizado para fundar ese núcleo agrario. Los representantes de los ranchos afectados denunciaron que se había tomado la escuela ubicada en la CR como el lugar más habitado e importante del valle. Agregaron que la población de esa colonia no tenía la nacionalidad mexicana, por lo que tampoco habían realizado gestiones para recibir una dotación ejidal. También había un incumplimiento del requisito de al menos 20 derecho habientes agrarios en el poblado previamente existente, pues, según la parte inconforme, en el censo agrario se registró a personas ajenas al área que no cubrían los seis meses de residencia previa. Como medida de distensión, buscando salvar la mayor parte de su predio, la posesión del rancho Bella Vista propuso al gobernador del Territorio y a las autoridades del Departamento Agrario disponer de 575 hectáreas del paraje "Cañón del Trigo"[10] situado al noreste de la propiedad. Se trataba de un predio de tierra arcillosa, fértil, con forma de cuña entre las montañas de granito, propicio para cultivar trigo y con acceso a un manantial.[11] Quizá por la defensa ejercida por la parte propietaria, el rancho San Marcos dejó de ser contemplado para la afectación (aunque en la posterior expansión del ejido sí fue expropiado) y solo quedó como objetivo el rancho Bella Vista. En un inicio se propuso tomar 2 500 ha de esa propiedad, pero al final solo fue afectada menos de la mitad de tal superficie.[12]

---

[9] El geógrafo alemán Óscar Schmieder, al visitar el VDG en diciembre de 1927, anotó que los "indios" de Rincón de los Encinos se mudaban a la costa cada año para recolectar almejas y capturar peces (1928: 142).

[10] También llamado Cañada del Trigo.

[11] Las referencias cartográficas provienen del plano del VDG incluido en Schmieder (1928).

[12] Dotación de ejidos, ya citado.

Por su parte, el 18 de octubre de 1937 el secretario vocal del Comité Ejecutivo Agrario de EP transmitió al gobernador un acuerdo tomado en la Asamblea General del ejido, para protestar por los "actos" de la CR que contravenían el "programa social" del gobierno y pidieron apoyo para que cesara la hostilidad. Acusaban que esa "colonia extranjera" representaba un "peligro", de haberles proferido insultos e impedirles el paso por su propiedad, además de que un capitán del ejército le decomisó "bastantes armas" a la población rusa.

A comienzos de 1938 se dictaminó dotar a EP provisionalmente, en tanto era ratificado por las autoridades federales, con 2 920 hectáreas de terrenos eriazos para dividirlo en 59 parcelas de 20 hectáreas cada una distribuidas entre 58 individuos capacitados según el censo agrario, más un lote destinado para parcela escolar y 1 740 hectáreas adicionales para las necesidades colectivas del ejido. Del predio Bella Vista se tomaron 1 180 hectáreas, en tanto que las restantes 1 740 procedían de terrenos nacionales. Más tarde, en 1959 se aprobó una ampliación ejidal, esta vez a expensas del rancho San Marcos y de terrenos nacionales.

La población del ejido se comprometió a mantener en buen estado los caminos vecinales bajo su jurisdicción, lo cual era una práctica habitual en las áreas rurales de la región. Se incluyó a la comunidad de SJZ en la dotación ejidal como una medida para que les fueran respetadas sus tierras en virtud de que, desde fines del siglo XIX, enfrentaban amenazas de particulares debido a la carencia de títulos legales, que los ponían en riesgo de que sus terrenos se clasificaran como "nacionales". El gobernador de la entidad acordó verbalmente con la comunidad kumiai que sus tierras quedaran incorporadas al ejido para su propio usufructo. Se integró a Alberto Emes, "capitán de indios" de SJZ, representante de la comunidad en el comité de vigilancia ejidal. Sin soslayar el interés por proteger legalmente las tierras kumiai, lo cierto es que el circunscribir a las poblaciones originarias al régimen ejidal fue una estrategia del Estado para "campesinizar" a las poblaciones originarias en aras de completar el mestizaje cultural.

Organización comunitaria y cambios sociales

El caserío del ejido se asentó a orillas del camino a Ensenada, por el paraje de El Tigre que, según el ingeniero encargado de los deslindes, parecía "casi una continuación del poblado de la Colonia Rusa". Los lotes para vivienda de una hectárea se asignaron por sorteo. Algunos antiguos



edificios de adobe pertenecientes al rancho Bella Vista construidos entre fines del siglo XIX y principios del XX fueron rehabilitados para albergar a familias ejidatarias. La población en edad escolar, 20 infantes, fue enviada a la escuela de la CR en tanto edificaban un plantel propio. Pasados unos meses renunciaron diez de los ejidatarios, que pronto fueron sustituidos por la misma cantidad de personas. El representante de la Comisión Agraria descalificó a quienes abandonaron el ejido señalando que su partida obedeció a que no eran agricultores, por lo que no soportaron los "sacrificios inherentes a la organización de los trabajos"; acusó que algunos de los desertores habían intentado "disolver el ejido". La Comisión Agraria informó que las personas sustitutas se sumaron con sus familias trayendo consigo equipos de labranza, caballos, marranos, chivos y gallinas y con disposición para instalarse en casas de campaña, trabajar sin apoyo del banco ejidal y apoyar "a la sociedad ejidal". El énfasis en estos aspectos refleja el imaginario político y social de las autoridades que ponderaban el sacrificio y actitud de cooperación entre las personas beneficiarías del reparto agrario.

El ingeniero encargado de los deslindes externó que en principio la CR se mostró "nerviosa" ante el temor que sembraron en ella "algunos mal intencionados", pero que había vuelto a tener "una relativa tranquilidad". Lo dicho en este informe coincide con lo mencionado por Candelario Carreón y otras personas. El ingeniero dio cuenta a sus superiores que desde la década anterior las familias rusas emigraban a EUA, pero que el fenómeno se intensificó tras fundarse el ejido. El ingeniero agregó que las personas más jóvenes se iban de la colonia debido a la "carencia de diversiones" y en busca de una mejor vida en el país vecino, de modo que solo permanecían en la colonia las personas mayores.[13] En los hechos, uno de los efectos inmediatos en la CR por la formación del ejido fue verse privados de acceder a la superficie de tierra afectada, misma que arrendaban desde su llegada al VDG por medio de contratos de aparcería, acordados de palabra o por escrito, que les permitían extender sus cultivos más allá de sus

[13] Desde los primeros años era común en la CR que sus integrantes partieran a trabajar temporalmente en EUA, sobre todo en el área de Los Ángeles, California, donde a la fecha radica la mayoría de la diáspora molokana. Al modificarse en el transcurso del siglo XX las condiciones de vida en el norte de Baja California, aumentó el éxodo a EUA de la población de origen ruso (Ruiz, 2008).

parcelas. Un segundo factor fue la alteración del entorno social y cultural al verse expuestos a coexistir con la gente del ejido. Pese a todo, algunos agricultores rusos arrendaron tierras ejidales pasado cierto tiempo. Por ejemplo, en 1945 Pablo Rogoff y familia residían dentro del perímetro ejidal,[14] pese a contravenir la ley agraria.

El citado ingeniero informó a sus superiores que las copiosas lluvias entorpecieron su trabajo, además de que dejaron en mal estado los caminos, por esa razón no pudo abandonar el ejido hasta dos o tres días después de haber concluido sus trabajos. En diversos momentos, la población del VDG ha quedado incomunicada y sus cosechas han sido perjudicadas por las inundaciones, deslaves y deterioro de los caminos a causa de las crecidas del río, arroyos y lagunas. Las calamidades climáticas de mayor significación abarcan los años de 1939-1941, 1978-1982 y 1993. En referencia a los percances provocados por las lluvias, Candelario Carreón [PHO-E/1/37(1)] indicó que cuando comenzó a llover el primer día de mayo de 1940 o "41",[15] en un principio creyeron que eso beneficiaría sus cultivos de trigo, que estaban espigando en ese momento, pero un señor de nombre Cosío, a quien aludió como uno "de los nativos" (es decir, un residente del VDG anterior a la fundación del ejido), les advirtió que esa lluvia traería chahuistle, un hongo que enferma al trigo, lo cual se cumplió. Carreón dijo que habían sembrado trigo a instancias del banco ejidal porque esa institución solo les refaccionaba y acreditaba el cultivo de trigo y cebada, pese a que en el ejido querían plantar vid y olivo por sugerencia de "los nativos". Para afrontar la plaga, el banco les sugirió empacarlo y venderlo como forraje, pero no encontraron compradores pues ni siquiera el ganado aceptaba ese producto como alimento. Esta situación hizo que algunas personas optaran por abandonar el ejido, que fue uno de los motivos del retiro de un grupo de habitantes en la etapa inicial.[16] Carreón

---

[14] Información localizada en el expediente de Juicio de divorcio entre Juan Filatoff Shukoff y Rafaela Rogoff de Filatoff, Ensenada, 1945, AJE en IIH UABC.

[15] Se trató de lluvias de intensidad inusual toda vez que se presentaron en el verano en una región con lluvias invernales. Las precipitaciones pluviales en verano no son extrañas, pero tampoco son comunes como tampoco lo es el volumen con el que cayeron esa ocasión.

[16] La ejidataria Mariana Ramírez [PHO-E/1/24(1) y (2)] coincidió al señalar que cuando arribó al ejido, había pocas personas y que al poco tiempo algunas se mudaron a Ensenada por su disgusto con las precarias condiciones de vida.



indicó que el banco ejidal les recomendó usar un "polvo rosa" para tratar el trigo y así recuperaron una parte de la cosecha. La situación adversa dio pie para probar con cultivos de cebada que les proveyó el dueño de la "cervecería Tecate".[17]

De fines de 1978 a 1982 tuvo lugar un ciclo de intensas precipitaciones pluviales en la región que reabasteció los mantos freáticos en el VDG, los cuales desde inicios de la década de 1970 presentaban agotamiento y alta salinidad derivados de la sobre explotación y las sequías (entrevista a Joaquín Alves [PHO-E/1/35(1)]). En 1978 se desbordó el río Guadalupe y la localidad quedó incomunicada. Para ayudar a la gente del ejido a cruzar el río y romper el aislamiento, los trabajadores de la compañía Olivares Mexicanos,[18] que en su mayoría procedían del ejido y del vecino poblado Francisco Zarco [en los sucesivo FZ], instalaron canastillas desplazadas sobre cables tendidos por encima del cauce. En enero de 1980 la crecida del río incomunicó a la población por varios días. Por las inundaciones FZ fue reubicado en una superficie más elevada (donde actualmente se encuentra).

La intervención del gobierno en la vida pública del ejido fue crucial para afianzar el control corporativo del Estado y reforzar el modelo de identidad nacional que proponía desde sus instituciones. En este tenor, Mariana Ramírez [PHO-E/1/24(1) y (2)] rememoró que un profesor de apellido Güirola, originario de El Salvador, atendía la escuela primaria en el ejido y estaba a cargo de organizar los festejos patrios animados con bailables, poesías y obras teatrales. El docente conminó a las mujeres para que formaran una "Liga femenil" y asistieran a las personas enfermas, sobre todo porque se presentaron casos de tuberculosis. Esto habla del rol activo de las mujeres en el ejido al hacer rondines de vigilancia, gestiones ante el presidente municipal de Ensenada (a cuya jurisdicción pertenecía EP) para edificar la primera tienda ejidal y en las tareas agrícolas. En palabras de Mariana, el profesor les enseñó a administrar la tienda; sin embargo, el expendio y la liga femenil solo duraron unos dos años dado el desinterés de las ejidatarias. Pese a su participación en las tareas públicas

[17] La más importante en la región, localizada en el poblado del mismo nombre a poco menos de 90 km del VDG.

[18] La empresa se instaló en los años de 1960 en las inmediaciones del ejido. Por más de 20 años fue la de mayor importancia en la localidad.

y privadas, hasta aproximadamente 1965 Juana Cariaga, jefa de hogar mientras su consorte trabajaba en EUA, fue la primera mujer en ser reconocida como titular de derechos agrarios (información proporcionada por su hijo Víctor Bravo Cariaga [PHO-E/1/35/(1)].

La ideología nacionalista de la Revolución mexicana tuvo en el ejido uno de sus baluartes, fue el principal instrumento del reparto agrario y un medio de transmisión y ejercicio del proyecto de nación hegemónico. En tal contexto se enmarca el recuerdo de Mariana [PHO-E/1/24(1) y (2)] acerca del dicho de los hombres de EP sobre que en los ejidos no se permitían iglesias ni visitas de ministros religiosos porque aconsejaban a los ejidatarios que dejaran las tierras por no ser de su propiedad; de ahí que en cierta ocasión un ejidatario corrió del poblado a un sacerdote que se había presentado a oficiar misa. En el EP las conmemoraciones de la independencia nacional, la batalla del Cinco de Mayo y de la Revolución mexicana abrieron espacios de escenificación para promover el proyecto nacionalista e inculcar un modelo de ciudadanía afín al régimen:

> se empezó a formar el ejido, a hacer comisiones, juntas había a cada rato, hasta en la noche. Había un maestro salvadoreño, Víctor Güirola […] él era de los que andaba agitando el comunismo en ese tiempo, entonces él ya nos organizó, nos ayudó pues era el profesor […] ¡ah!, pero cuando llegamos aquí nosotros llegamos en agosto [1939] y celebramos el 16 de septiembre, ¡pues nosotros desfilábamos todos y no había nadie que nos mirara! (Entrevista a Pedro Carreón, en *Ensenada*, 1999: 675-676).

A inicios de los años de 1930, Gilberto Loyo, demógrafo, politólogo e ideólogo del régimen señaló que para aliviar la "carencia" de elementos "identitarios", el personal docente de las escuelas públicas tenía la encomienda de (re)afirmar los atributos de lo "mexicano", con especial énfasis en la frontera norte (1935: 383). En EP, la exaltación performativa de los elementos mexicanos fue un criterio determinante al momento de elegir una "reina" para encabezar los desfiles patrios:

> la primera fiesta que yo recuerdo fue la del 16 de septiembre de 1938 […] ¡ay pues éramos un puñadito de gente! Estaba el profesor Víctor Güirola […] entonces dijo él, "vamos a tener reina" […] Estaba un carrito sin toldo […] dijeron "bueno, aquí la vamos a pasear", ¿por cuáles calles si no había



> ni gente? […] Al profesor le gustó que ella [una de las hijas de los ejidatarios] fuera [la reina] porque representaba, por su pelo largo, y ella usaba trenzas muy gruesas, dijeron "ella puede representar una mexicana". Como no teníamos nada […] hasta el año siguiente empezamos a hacer nuestras faldas de china poblana y las bordábamos con chaquira, lentejuela, hacíamos nuestras camisas y ya decíamos que teníamos fiestas, pero ella fue la primera, una mexicana […] que vaya encabezando el desfile (Entrevista a Silvia Lugarda, en *Ensenada*, 1999: 679-680).

Al cabo de un tiempo, se dejó de seleccionar a la "reina" destinada a liderar el desfile patrio para elegir a quien vendiera más "votos". En uno de los eventos celebrados en la década de 1960, la "Srita." Yolanda Portillo participó como "candidato" [*sic*]; para lograr su cometido vendió vales equivalentes a 10 votos a precio de un peso.[19] En el cortejo patrio participaba un contingente de la escuela primaria local que también encabezaba una "reina" custodiada por sus "princesas", todas ellas escogidas entre las alumnas. Fotografías de los años de 1940 y 1950 muestran el avance del desfile sobre la amplia calle de terracería que atravesaba el ejido, conformado por grupos de hombres y mujeres, jóvenes e infantes en edad escolar, algunos varones visten trajes de mariachi.[20] En las procesiones también marchaban estudiantes de origen ruso.

Las actividades sociales en el ejido fueron clave para la articulación del sentido de pertenencia y adscripción comunitaria de sus habitantes. La vida se tornó más diversa y entretenida. A las genuinas inquietudes de la comunidad se sumó el interés del Estado mexicano por fortalecer la identidad comunitaria de conformidad con el proyecto de nación sustentado en la afiliación nacional, la lealtad ciudadana y el compromiso cívico. En imágenes correspondientes al decenio de 1940 se observa la práctica de béisbol y otros deportes que involucraban a militares mexicanos uniformados y la presencia, al menos como espectadores, de jóvenes rusos.[21] En la década de 1960 surgieron agrupaciones musicales de géneros como el mariachi, rocanrol y *pop*. En el decenio de 1970 se integró un club de

---

[19] Los vales se expedían en gran cantidad según se aprecia en la fotografía de una de las boletas foliada con el número 464. Véase "Porvenir memoria fotográfica".

[20] En "Porvenir memoria fotográfica".

[21] En "Porvenir memoria fotográfica".



Imagen 2
Desfile por las fiestas patrias en El Porvenir, alumnos de la escuela primaria y al frente marcha el primer conjunto musical de mariachi en el ejido, 16 de septiembre de 1952. Foto: Adela Carreón, en página de Facebook Porvenir memoria fotográfica.

vaqueros que competía en los eventos regionales.[22] Por entonces sesionaba en EP la "Logia masónica número 5", con una membresía de entre 20 y 25 integrantes, algunos de ellos con residencia afuera del poblado (entrevista a Maclovio Rodríguez [PHO-E/1/32/(1) y (2)]).

Durante la primera mitad del siglo XX los cultivos del VDG dependían del agua de temporal, solo los huertos se irrigaban desde algunas norias. La transición de los tradicionales cultivos de trigo, cebada y alfalfa hacia los viñedos, destinados a abastecer la creciente industria vitícola regional, prohijó dinámicas económicas y de otro tipo que conectaron al ejido con actores económicos diversos. Así lo evidencia la "Feria de la cosecha", cuya primera edición se efectuó en 1963 en el ejido.[23] En octubre de 1964,

[22] En "Porvenir memoria fotográfica".

[23] En una fotografía de este evento se observa un arco a la entrada del evento en cuya parte superior se lee: "1ª Gran Feria! Valle de Guadalupe" (en "Porvenir memoria fotográfica").



en un cartel con el logo de la Cerveza Mexicali, se promovía la candidatura de la "Srita." Anita Carreón para "reina" de las fiestas de la II Feria de la Cosecha a celebrarse en el VDG. En la quinta edición, correspondiente a 1967, varias mujeres jóvenes compitieron por el título de "reina" y "princesas" de la festividad.[24] La plasticidad y performatividad desplegadas en estas actividades de ocio, consumo y entretenimiento conformaron un *collage* de representaciones populares asociadas con la "mexicanidad". Por ejemplo, en una fotografía de 1964 alusiva a la segunda Feria de la Cosecha un hombre y dos mujeres jóvenes lucen atavíos de estilo "azteca". En los años de 1970, la Feria de la Cosecha cedió paso a la "fiesta de la vendimia". En otra de las ediciones, llevada a cabo en el parque ejidal, se presentó Enrique Guzmán, un cantante de la empresa Televisa, lo cual es indicativo de que la festividad había alcanzado cierta envergadura.[25] Por su parte, la vitivinícola Pedro Domecq, instalada en el VDG en 1972, organizaba su propio festejo (*El Heraldo de Baja California*, 1972: 6a).

Imagen 3
Imagen alusiva a la segunda Feria de la Cosecha realizada en el ejido en septiembre de 1964, de izquierda a derecha: Hortencia Vega, Anita Carreón, reina de la feria, y Juventino Gómez.
Foto: Hortencia Vega, en página de Facebook "Porvenir memoria fotográfica".



Cambios agrícolas, trabajo y agua

La competencia generada entre EP y la CR por el acceso a la tierra, por el uso de agua y la disponibilidad de créditos agrícolas aumentó la competencia mediante la tecnificación de los cultivos y el giro hacia siembras más rentables. La CR dio los primeros pasos para introducir cambios y adaptaciones mediante equipo de bombeo, de irrigación, asesoría técnica y financiamiento (véase Dewey, 1966; Kvammen, 1976). Desde un primer momento en EP tuvieron el acompañamiento de las instituciones agrarias y

[24] En "Porvenir memoria fotográfica".

[25] En "Porvenir memoria fotográfica".

crediticias del Estado mexicano, pero las dificultades que entraña un nuevo asentamiento poblacional condicionaron la adaptación y los cambios en materia productiva. En el decenio de 1960 los cultivos tradicionales de trigo y cebada cedieron lugar a la alfalfa, la vid y el olivo, que encontraban un mejor mercado nacional y regional, además de impulso y apoyo técnico y financiero del gobierno y las industrias del ramo. Entre las décadas de 1960 y 1970 se instalaron en el VDG empresas con mayores recursos económicos, técnicos y de mercantilización. En esa época la vitivinicultura ganó preponderancia económica, social y cultural.

El 10 de julio de 1958 la dinámica social en el VDG se vio alterada cuando grupos de solicitantes de tierras procedentes de otros lugares de Baja California y del país tomaron las parcelas de la CR y otras propiedades con apoyo del entonces gobernador de la entidad Braulio Maldonado. De estos sucesos resultó la formación del poblado FZ. Según expresó Maldonado en sus memorias políticas (1993: 127), él aspiraba a convertir el VDG en el polo de la industria olivarera y vitivinícola "más grande del continente americano". Ya desde fines de los años de 1950, a instancias del gobierno federal y estatal, se alentaba la instalación de agroindustrias dedicadas al cultivo de alfalfa, olivo y vid. La diversificación e intensificación de las actividades económicas en el VDG atrajo a más habitantes en busca de empleo, algunas de estas personas se radicaron en el ejido, sin derechos agrarios, con el aval de las autoridades ejidales y de la comunidad mediante una serie de acuerdos entre particulares en términos de arrendamiento, compra-venta, concesión o préstamo de parcelas o fracciones de terreno.[26] A fines de los años de 1980 arribó más gente vinculada a los ramos de la hostelería, la vitivinicultura y otras actividades agropecuarias [entrevista a Pablo Ruiz PHO-E/1/28(2)].

Los cambios económicos repercutieron en el ámbito laboral. En la década de 1960 los habitantes del FZ se organizaron en sindicatos afiliados a las grandes centrales obreras oficialistas para asegurarse el acceso a las fuentes de trabajo disponibles por encima de sus similares de EP, SJZ y SAN. Los sindicatos controlaban la ocupación de las vacantes rotando cada cier-

[26] Fue el caso de Maclovio Rodríguez que llegó al ejido como empleado de Olivares Mexicanos y después fue delegado sindical en la sede local del Sindicato de Trabajadores de la Industria Olivarera, Similares y Conexos de Ensenada, Baja California, en los años de 1960 [PHO-E/1/32/(1) y (2)].





to periodo las plazas entre el personal sindicalizado. En el ejido también se sindicalizaron de manera que por esos años ahí funcionó una sede del Sindicato de Trabajadores de la Industria Olivarera Similares y Conexos, afiliada a la Confederación de Trabajadores de México (CTM).[27]

Un asunto crucial en el VDG ha sido el desabastecimiento de agua a partir de los decenios de 1960 y 1970 con motivo de las sequías y la sobreexplotación de los mantos acuíferos. En 1964 el gobierno federal restringió la extracción indiscriminada y sin control del agua, una medida que ya había sido recomendada desde 1941. La disputa por el agua se recrudeció debido a que se usaba el líquido disponible en el VDG para abastecer a las industrias procesadoras de productos pesqueros del vecino poblado de El Sauzal, situado unos 20 km en dirección oeste. En 1960 Juan Rodríguez, hijo del exgobernador de Baja California y expresidente de la república, general Abelardo L. Rodríguez, al ser propietario de una empresa enlatadora, construyó de manera ilegal un acueducto de 34 km de extensión para llevar agua del VDG a su empresa. Para atenuar las tensiones con la población local, de donde procedía una parte de la planta laboral de su empresa, en especial del FZ, por medio de pipas les distribuía agua en sus hogares [véase entrevista PHO-E/1/31(1)].

En la actualidad el VDG es un enclave turístico y agrícola dedicado a las actividades vitivinícolas y gastronómicas de perfil campestre que atrae miles de visitantes. Estas dinámicas han incentivado las disputas por el manejo de los elementos naturales, los cambios en el uso de suelo, el flujo de capitales, los planes de desarrollo, el crecimiento demográfico y las tensiones identitarias. Las relaciones comunitarias en EP se ven trastocadas por los antagonismos surgidos por el manejo y control de los recursos disponibles y las presiones de agentes económicos externos que buscan acceder al usufructo de los bienes ejidales y las oportunidades mercantiles. En el presente, el porvenir del ejido luce tan incierto como lo ha sido bajo el umbral del neoliberalismo para tantas comunidades agrarias en México.



[27] En "Porvenir memoria fotográfica".



Abreviaturas

CR Colonia Rusa
EP El Porvenir
FZ Francisco Zarco
EUA Estados Unidos de América
Ha Hectáreas
PHO Proyecto de Historia Oral
SAN San Antonio Necua
SJZ San José de la Zorra
VDG Valle de Guadalupe

Archivos consultados

Archivo de la Palabra, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California (AP IIH UABC), Tijuana, México.

Archivo Judicial de Ensenada, en Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Baja California (AJE en IIH-UABC), Tijuana, México.

Registro Agrario Nacional (RAN), Archivo General Agrario, Ciudad de México.

Bibliografía

Billig, Michael (1998). "El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, núm. 1, pp. 37-57.

Burton, Antoinette (ed.). (2005). "Introduction. Archive Fever, Archive Stories", en *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*. Durham/Londres: Duke University Press, pp. 1-24.

Dewey, John (1966). "The Colonia Rusa of Guadalupe Valley, Baja California: a Study of Settlement Competition and change". Tesis de maestría. Los Ángeles: California State College at Los Ángeles.

Diario Oficial. Órgano del Gobierno Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos (1936). XCVII (52), México.

El Heraldo de Baja California (1972). Tijuana.

Fabila, Manuel (1941). *Cinco siglos de legislación agraria en México (1493-1940)*. México: Registro Agrario Nacional, pp. 482-549.

Kvammen, Lorna (1976). "The Study of the Relationships between the Population Growth and the Development of Agriculture in the



Guadalupe Valley, Baja California, Mexico”. Tesis de maestría. Los Ángeles: California State University of Los Ángeles.

Loyo, Gilberto (1935). *La política demográfica de México*. México: Secretaría de Prensa y Propaganda del PNR.

Maldonado, Braulio (1993). *Baja California (comentarios políticos)*. México: SEP/UABC.

Paul, Herman (2016). *La llamada del pasado. Claves de la teoría de la historia*, traducción Virginia Maza. Zaragoza: Institución Fernando El Católico/Excma. Diputación de Zaragoza.

Peña, Moisés T. de la (1950). “Problemas demográficos y agrarios”, *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, México, II (3-4).

Robinson, Craig (2005). “Mechanism of Exclusion. Historicizing the Archive and the Passport”, en A. Burton, *Archive Stories. Facts, Fictions, and the Writing of History*. Durham/Londres: Duke University Press, pp. 68-86.

Ruiz Ríos, Rogelio Everth (2023). “Salidas de la aporía: enfoques y perspectivas en la historia después del giro lingüístico”, en Miguel Ángel Gutiérrez y Guillermo Rodríguez (coords.). *Formas de ver y escribir la historia. Experiencias y preocupaciones historiográficas contemporáneas*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 36-60.

— (2022). “Utopía, mesianismo y milenarismo en Tomóchic y Canudos”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Zamora, pp. 119-139.

— (2020). “Dos temas paralelos al auge de la historia del tiempo presente: el tiempo histórico y las relaciones entre historia y memoria”, en Eugenia Allier *et al*. (coords.). *En la cresta de la ola. Debates y definiciones en torno a la historia del tiempo presente*, México: UNAM, pp. 93-113.

— (2008). “De colonos prósperos a extranjeros reticentes. Rusos molokanes en el Valle de Guadalupe, Baja California, 1906-1958”. Tesis de doctorado en historia. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Samaniego López, Marco Antonio (1999). *Ensenada, nuevas aportaciones para su historia.* Mexicali: IIH, UABC.

Schmieder, Oskar (1928). “The Russian Colony of Guadalupe Valley”, *Lower Californian Studies*, II (14). Berkeley: University of California Press, pp. 409-434.

Traverso, Enzo (2007). “Historia y memoria. Notas sobre un debate”, en Florencia Levín y Marina Franco (comps.). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós, pp. 67-96.



Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Traducción Miguel Ángel del Barco. Granada: Comares.

Wallis, Eileen (2010). *Earning Power: Women and Work in Los Angeles, 1880-1930*. Reno: University of Nevada Press.

Entrevistas (AP IIH UABC)

Álves Iglesias, Joaquín, entrevista realizada por Bibiana Santiago y Carlos Alberto García Cortés, instalaciones de Formex Ibarra, 28 de febrero de 1997, PHO-E/1/35(1).

Bravo Cariaga, Víctor, entrevista realizada por Bibiana Santiago, El Porvenir, 14 de febrero de 1997, PHO-E/1/35/(1).

Carreón Gutiérrez, Candelario, entrevista realizada por José Luis González López y Carlos Alberto García Cortés, El Porvenir, 1997, PHO-E/1/37(1).

García, Alfonso Remigio, entrevista realizada por Carlos Alberto García Cortés, El Porvenir, 24 de enero de 1997, PHO-E/1/30(1).

Peralta García, Juan, entrevista realizada por María Jesús Ruiz, El Porvenir, 1997, PHO-E/1/31(1).

Ramírez Rodríguez, Mariana, entrevista realizada por María Jesús Ruiz, El Porvenir, 17 de enero de 1997, PHO-E/1/24/(1) y (2).

Rodríguez Melgoza, Maclovio, entrevista realizada por Bertha Paredes Acevedo, 22 de enero de 1997 y 14 de febrero de 1997, PHO-E/1/32/(1) y (2).

Ruiz Madrigal, Pablo, entrevista realizada por Bibiana Santiago Guerrero, El Porvenir, 7 de febrero de 1997, PHO-E/1/28(2).

Recursos electrónicos

Legislación preconstitucional de la Revolución (1915) [https://congresoweb.congresojal.gob.mx/bibliotecavirtual/libros/LegislacionPreconstitucional1915.pdf]

"Porvenir memoria fotográfica" [https://www.facebook.com/PorvenirMemoriaFotografica].



Rogelio E. Ruíz Ríos es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California. Doctor en Historia por El Colegio de Michoacán. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del CONAHCYT nivel I.

Temas de investigación: tendencias historiográficas recientes, tensiones entre historia y memoria, historia y poshumanismos, colonización y ocupación en Baja California, comunidades, utopías y futuros.

Redes de investigación: Red de historia del tiempo presente, Red de investigación de comunidades, futuros y utopías de la Asociación Latinoamericana de Antropología, integrante del Proyecto Comunidades y futuros de la convocatoria de Ciencia de Frontera del CONAHCYT para el periodo 2023-2025.



DOSIER

COMPONER Y FRAGMENTAR LA UTOPÍA COMUNITARIA. VIVIR LA AUTONOMÍA ENTRE SUEÑOS Y DECEPCIONES

MAKING AND UNMAKING COMMUNITY UTOPIAS: THE DREAMS AND DISILLUSIONS OF AUTONOMY

Delázkar Rizo Gutiérrez*

Resumen: El objetivo de este texto es discutir sobre prácticas, reglas, horizontes de esperanza y desencantos en la composición de la autonomía comunitaria de San Isidro de la Libertad, Chiapas, con base en mi experiencia etnográfica y las experiencias de tres jóvenes comunitarios. Ciertas prácticas locales confieren de poder político al proyecto autonómico: hacer milpa, celebrar santos, realizar asambleas, comer en familia, entre otros. La resignificación de estas prácticas en una narrativa colectiva del pasado, presente y futuro de la localidad es un proceso inacabado que denomino "utopización de la vida tradicional". A su vez, estas prácticas dan forma al sujeto ideal de su utopía comunitaria, uno que encarna la esperanza pero también refleja, genera y proviene de múltiples fragmentaciones.
Palabras claves: utopías cotidianas, certezas, fragmentación, autonomía, comunidad.

MAKING AND UNMAKING COMMUNITY UTOPIAS:
THE DREAMS AND DISILLUSIONS OF AUTONOMY
Abstract: The aim of this article is to discuss the practices, rules, hopes, and setbacks associated with building community autonomy in San Isidro de la Libertad, Chiapas, based on my own ethnographic experience and that of three young community members. Certain local practices lend political power to the project of autonomy, including milpa farming, saint celebrations, citizen assemblies, and shared family meals. The redefinition of these practices in a collective narrative

* Universidad Autónoma Chapingo-Sede Chiapas. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 129-152
Recepción: 26 de septiembre de 2024 • Aceptación: 23 de enero de 2024
https://encartes.mx





of the past, present, and future of the town is an ongoing process that I refer to as the "utopianizing of traditional life." These practices, in turn, give shape to the ideal subject of the community utopia, one who embodies hope but also reflects, provokes, and comes from multiple fragmentations.

Keywords: everyday utopias, certainties, fragmentation, autonomy, community.

Introducción

En este texto no abordo la comunidad como un ejercicio anárquico radical ni sigo la idea de la prefiguración política como el bastión ontológico todo unificado del futuro previsto local, más discutido desde estudios de nuevos movimientos sociales o la decolonialidad. Tampoco discuto sobre las diversas tipologías de autonomías para definir un tipo organizacional nuevo. Más bien, discutiré sobre la esperanza y desesperanza encarnada en el ejercicio singular de una autonomía asociada y alimentada por el zapatismo,[1] pero que encuentra legitimación a través de su propia condición y persistencia por vivir un presente y un futuro distanciado de la opresión gubernamental y el control partidario. Finalmente, mi actitud metódica me llevó a considerar las emociones y reflexiones de los comunitarios como un proceso abierto y no conclusivo, producto de sueños y experiencias colectivas de fragmentación pasadas.

Este artículo muestra los resultados de mi estudio doctoral realizado antes de la pandemia en un pequeño valle del municipio de Zinacantán, Chiapas, en la comunidad autónoma San Isidro de la Libertad (sil). Me auxilio de mi experiencia etnográfica, observación y acompañamiento en actividades propias de la comunidad que definen en gran medida el ejercicio de su autonomía: su religiosidad católica, el tequio agrícola (a través de su propia cooperativa), el compromiso individual con el colectivo, la educación autónoma, las asambleas comunitarias, la conformación de familias. Todas estas actividades son prácticas de su forma de vida (Wittgenstein, 1999), las características particulares de su "ser autónomos", las cuales, al acunarse en la cotidianidad, se convierten en certezas, en estructuras seguras para enfrentar las incertidumbres del futuro.

---

[1] La autonomía particular de San Isidro de la Libertad (sil) está alimentada tanto por fragmentaciones y desilusiones pasadas como por nuevas, especialmente con la juventud que cuestiona o exige cambios.

El proceso de *ser autónomos* no se agota en la exigencia pública por recibir el reconocimiento frente al Estado –de base legal y constituyente– (González, 2002), este requiere una politización de la vida cotidiana (Gravante, 2023).[2] En este caso particular se revaloriza la propia cotidianidad y pasado como recursos políticos y narrativos para distinguir ese *ser,* y sus respectivas prácticas, de otras poblaciones, aun de familiares y cohabitantes de la localidad, en términos ideológicos, éticos y políticos. Acá lo personal es político justamente porque un buen punto de partida ha sido su propia vida cotidiana, la que valoran como una forma de rebeldía o protesta (Federici, 2019). Desde mi experiencia con la comunidad, en vez de tener una propuesta de cambio social radical, en SIL el cambio significa conservar y reproducir ciertas prácticas cotidianas que sí se politizan o utopizan, sin evadir matices y contradicciones.

¿A qué objetivo responde esa reevaluación de su cotidianidad? Al contrario de *esperar* alcanzar algún día la utopía comunitaria, considero que otorgar un valor político y cultural a dichas prácticas facilita la utopización de la cotidianidad o la cotidianización de la utopía, lo que les permite situar históricamente su utopía, su esperanza de cambio en el presente, vivirla en la vida diaria: es una autonomía que solo funciona si es encarnada, lo que plantea una exigencia pública y colectiva por demostrar el compromiso en todos sus miembros.

Visualizo las utopías trabajando en diferentes escalas: como horizonte de esperanza para la comunidad; de hecho, "la función utópica de la esperanza" es replantear la forma en que uno vive y se relaciona con el tiempo y le da forma a los (im)posibles (Dinerstein *et al.*, 2013: 170); un motivador constante para mejorar sus condiciones de vida a nivel individual y colectivo; un cambio en movimiento que ya existe en germen en su presente (Bloch, 1977); una esperanza encarnada[3] que exige y motiva a mantener el ánimo y la conciencia política activa, y seguir aspirando y anticipando el futuro deseado. También entiendo las utopías como un recurso cultural (Appadurai, 2013) que tiene su propia composición histórica local, asen-

[2] Gravante señala que politizar la cotidianidad exige distinguir un plan de acción en colectivo, personalizar las acciones diarias para prefigurar el futuro deseado.

[3] Ana Dinerstein ha señalado, siguiendo a Bloch, que la esperanza es un proceso inacabado y abierto, y ofrece un mundo de posibilidades de fisuras o críticas al sistema que intenta oprimir dicha emoción y práctica.





tado en las experiencias de uniones, acuerdos y desuniones colectivas, y en las estructuras modelares del grupo, es decir, en sus certezas de vida, lo que otorga los valores y actuares ideales que se espera del sujeto autónomo comunitario. Finalmente, sugiero ver que esta autonomía está sustentada en una comunidad con fragmentaciones y que requiere una utopización de la cotidianidad para sobrellevar la tensión dinámica que existe entre las inconformidades individuales, las reglas y certezas comunitarias, las esperanzas colectivas, las dudas y las decisiones cotidianas en la conformación de este proyecto utópico.

Mi convivencia continua por más de tres años con los pobladores de SIL me permitió ver cómo se vivía lo utópico en las prácticas cotidianas, en su dimensión de horizonte del ser comunitario, en el diálogo y negociación entre lo individual y lo colectivo. Henri Lefebvre (1991) considera que la cotidianidad es un *sitio de posibilidades utópicas* porque está plagada de acciones que pueden significar diferentes formas de resistirse al sistema global. Lefebvre ve en la vida cotidiana el máximo espacio del desconocimiento, en cambio con Ludwig Wittgenstein se puede ver que esta noción de desconocimiento es más bien una *bisagra*, un *no-conocimiento,* una certeza de la práctica diaria, algo que uno "sabe" como cierto, lo que permite, aunque oculto, que todos los días nos magneticemos de/con la realidad sin necesidad de cuestionarla.[4]

Es en esas bisagras, lo que se da por hecho, que los comunitarios han distinguido el valor de su vida tradicional para su propia lucha autonómica. Allí se encuentran los valores que ahora resaltan como fundamentales para existir, resistir y proseguir. El problema con visualizar esas certezas, veremos más adelante, es que también se abren a lo público, al cuestionamiento de lo tradicional, al cuestionamiento interno de la propia forma de vida.

La información que expongo en este artículo es una síntesis de decenas de conversaciones informales, de la convivencia diaria, en festejos anuales y circunstanciales, así como de entrevistas puntuales y organizadas. Por ende, me limitaré a mostrar algunos relatos y semblanzas de vida de per-

[4] Anthony Giddens (2011) hace alusión a una conciencia práctica, la cual entiende como componentes no discursivos en las prácticas, cosas que las personas hacen y conocen que hacen pero encuentran dificultad para explicar. Wittgenstein se refiere a las bisagras como reglas de control de lo que hacemos.

sonajes comunitarios que demuestran los futuros anhelados, esperanzas, dificultades y fragmentaciones de la utopía comunitaria. En estos relatos hay prácticas cotidianas que nos alertan de una forma de utopización de la vida tradicional de la comunidad, y sirven para pensar y reflexionar sobre el devenir del sujeto comunitario, que la tomo como una existencia intersubjetiva en constante diálogo entre lo ideal (estructural), lo real (las prácticas cotidianas) y lo sentido (lo experiencial),[5] que no define al sujeto sino que lo va componiendo, va aprendiendo a ser uno mismo con los otros (Das, Jackson, Kleinman y Singh Bhrigupati, 2014: 114).

La composición de la comunidad autónoma

Los pobladores de SIL se autoproclaman como "una comunidad autónoma e independiente", con formación ideológica dentro del zapatismo, pero nunca llegaron a ser base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Mantenían una relación de obediencia y tensión con las decisiones de las Juntas de Buen Gobierno y posteriormente con el Congreso Nacional Indígena. Es una autonomía sin permiso del Estado, como le llamó Miguel González (2002) a las comunidades zapatistas.

Si la autonomía comunal propuesta por diversos autores, oaxaqueños la mayoría, se refleja en ejercer el autogobierno, gestionar sus propios recursos y conservar el territorio ancestral (Velasco Cruz, 2003), en SIL cumplen los dos primeros criterios. Sin embargo, la territorialidad geográfica en SIL no es exclusiva ni defendida como tal, pues hay otras dos comunidades que ocupan el mismo espacio geográfico, Chactoj y San Isidro. Su ejercicio de autonomía está más bien inspirado en una libertad de culto católico (teología india), reproducir las demandas zapatistas por la libre autodeterminación (acá suman su etnicidad y lenguaje como criterio de autonomía particular), producción de alimentos y recursos en colectivo (milpa, cocina, salud, educación, ahorro, tejidos), resolución de conflictos



[5] La categoría de sentipensar de Fals Borda refiere a esa digestión social, al diálogo poético entre sentir y pensar, que logra un individuo, colectivo o generación, después de diversas situaciones trágicas o conflictivas anteriores para afrontar de manera novedosa lo que viene. Mi propuesta es más bien una actitud metódica: considerar que las emociones de las personas son centrales en las decisiones para prefigurar los cambios en su comunidad, del *devenir* del sujeto comunitario, sin excluir acciones directas o racionales ni los sentimientos en contra que genera esta expectativa social.



internos a través de asambleas comunitarias y por su anhelo, con base católica, de mantener a las familias unidas. Esas prácticas de su cotidianidad son las más importantes de conservar y recordar, las que se convierten en referentes de lo que son-sin-aún-serlo, las que se utopizan; y son las que más regulan.

Ver la autonomía como un proceso inacabado y abierto es tanto una perspectiva de análisis (Dinerstein *et al.*, 2013) como un ejercicio real en la comunidad, y en esa dinámica cotidiana fluyen las contradicciones, discusiones internas, miedos, expectativas, orgullos y necesidades de los comunitarios. Es en este espacio donde transitan las personas de la comunidad y, como señala Mariana Mora, se construye la identidad política colectiva anticapitalista (González, Burguete Cal y Mayor, y Ortiz-T., 2010) aunque, como demuestro en el texto, no necesariamente es unificada, lineal y absoluta, pues contiene sus respectivas fragmentaciones y contradicciones.

Las "nuevas propuestas revolucionarias" como la lucha por los derechos de las mujeres y la conservación del medio ambiente son todavía escurridizas en la práctica para esta comunidad, aunque sirven como una narrativa política colectiva de lo que desean lograr y para distanciarse de las mismas prácticas tradicionales que aún generan tensiones y apegos: machismo, destrucción del medio ambiente, autoritarismo, entre otras.

El origen de la mayoría de los habitantes de este paraje proviene de un pueblo cercano (a unos cinco kilómetros) con más de 90 años de existencia, Elan vo´.[6] Los pobladores de Elan vo´, así como las demás aldeas de Zinacantán (centro municipal) y los Altos de Chiapas, serían "beneficiarios indirectos" del proyecto asimilacionista e integrador del Instituto Nacional Indigenista (INI), con su Centro Coordinador en Chiapas, proyectos etnográficos y la creación de los promotores culturales desde mediados del siglo pasado (Lewis, 2020: 62); además, estaba la promesa de modernidad del Estado materializado en forma de colegios, oficinas de gobierno, iglesias católicas y carreteras –especialmente la carretera panamericana en 1947– (Cancian, 1992: 108), como una continuidad de los experimentos sociales del México posrevolucionario por resolver "el problema indígena", que era el problema rural productivo (Calderón Mólgora, 2018: 155).

[6] Elan Vo´ aparece en listas de impuestos de fiestas de 1960; Chactoj aparecería hasta los años ochenta, aunque Cancian asume correctamente que existían previo a esta tasación (Cancian, 1992).

De acuerdo con Cancian (1992), la gran mayoría de *hamlets* (aldeas) en todo Zinacantán se vieron envueltas durante los años sesenta y setenta en un oleaje de reformas administrativas modernistas, un proceso de institucionalización estatal a través de la reforma agraria y la expansión del sistema de cargos: nuevos centros políticos, nuevos cargos, impuestos y acompañados de figuras políticas y educativas que fungían como intermediarios entre "los dos mundos". La exigencia por ocupar los nuevos cargos, dice Cancian, era casi inapelable y generaba tensión en sus usuarios, particularmente en los que no tenían vida política.

Estas tensiones fueron acumulándose durante la década de los setenta y dieron como resultado rupturas administrativas, económicas y geográficas entre los pequeños poblados y los pueblos grandes. En esta lógica de descentralización administrativa (1992: 114–115) están los buscadores de tierra de Elan vo´, cargando la experiencia de la reorganización, quienes se situaron en Chactoj en esa década,[7] una aldea fuera de los registros oficiales en los años sesenta.

Es menester considerar que antes del levantamiento zapatista el contexto religioso de la teología de la liberación ya servía como fortaleza y apoyo para las comunidades interesadas en las autonomías.[8] De hecho, en 1975 Chactoj contaba con el primer catequista indígena de todo Zinacantán, quien asumió la nueva orientación de la diócesis –opción por los pobres– y "apoyó en la formación cristiana de su comunidad", según palabras del fray Dominico Iribarren.[9] El catequista representaba la amalgama de intereses entre la religiosidad local –entre los vestigios rituales mayas y el catolicismo tradicional e institucional– y el reclamo por recibir educación, salud y especialmente por poseer tierras ejidales, bases de una autonomía comunitaria sin atropellos estatales, como se demostró con el

[7] Deduzco que fue en estos años a partir de las entrevistas realizadas. Nadie me pudo dar una fecha de fundación. Según Cancian, podemos dar fe de que en 1965 Chactoj no estaba en los registros públicos de pago de impuestos, pero en 1973 sí aparecen como recaudadores de impuestos para las fiestas.

[8] La teología de la liberación era parte de la ola de renovación político-institucional de la iglesia católica y desde la década de los sesenta estaba incidiendo en toda Latinoamérica. Aunque su mayor influencia en Chiapas se dio en el Soconusco y la selva, Chactoj, como parte de los Altos, también fue influenciado.

[9] Fray Dominico, único sacerdote al que actualmente se le permite dar misas en SIL.



Primer Congreso Indígena en 1974 (Sánchez Martínez, Parra Vázquez y Zamora Lomelí, 2022: 104), desde el cual, además, se generó una educación política comunitaria privilegiada (Harvey, 2000).

Cuando finalmente llegó el levantamiento zapatista en 1994, la institución católica ya había germinado en los lugareños[10] los preceptos de la teología de la liberación, la autonomía y la búsqueda por una vida mejor. Después de un año de continuas discordias religiosas y diferencias ideológicas, nacería San Isidro, momento considerado localmente como el inicio del proceso de lucha por su autonomía.

Las escisiones políticas y religiosas no eran novedades para estas comunidades, y tanto el Estado como la Iglesia católica eran parte de la reorganización de las aldeas en Zinacantán (Cancian, 1992: 202), pero la separación interna usualmente surgía por conflictos partidarios, familiares o desavenencias políticas con el gobierno en turno, predominantemente el Partido Revolucionario Institucional (PRI), sin plantearse una independización o autonomización local. Fue hasta después del levantamiento zapatista que muchas familias y parajes enteros apoyaron el reconocimiento de sus *agentes* (líderes locales que servían como puente entre los gobernantes municipales y la localidad) y exigieron una autonomía del gobierno, de la administración pública y de la Iglesia católica –hasta cierto nivel–, como es el caso de San Isidro.[11]

Por otro lado, a pesar del creciente distanciamiento del EZLN con los partidos políticos, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) todavía contaba con gran apoyo de la sociedad civil y campesina a mediados de la década del noventa, como oposición principal al PRI. En efecto, algunas familias de San Isidro se seguían favoreciendo de las alianzas partidarias – con el PRD y otros–. En el ámbito regional, la transición gubernamental

[10] Ya había prediaconados, catequistas y estudiantes de las Comunidades Eclesiales de Base, por ejemplo.

[11] El fray Dominico me aseguró que la intención del nuevo San Isidro era fortalecer su catolicismo interno, nunca dejar la institucionalidad católica. Le doy cierta verdad a su lectura dado que él sigue siendo una figura de autoridad moral en la comunidad, y es un enlace directo con la diócesis de San Cristóbal. Sin embargo, el diácono no oficial de SIL me contó que su sueño de autonomía comunitaria incluía "separarse" de la parroquia de Zinacantán, administrar sus bienes religiosos y gestionar directamente su relación con la diócesis en San Cristóbal.

pasaba de un dominio casi absoluto del PRI a un creciente proceso de pluripartidismo y democratización electoral en los Altos, impulsada también por el levantamiento zapatista (Viqueira y Sonnleitner, 2000: 163).

A finales de la década de 1990 y comienzos de siglo XXI, los desacuerdos entre seguir los mandatos del EZLN o recibir los "apoyos" del gobierno[12] y otros partidos propiciaron nuevas fricciones y desigualdades entre dos claros bandos. A pesar de ello, la cotidianidad administrativa de la comunidad se resolvía de manera conjunta: limpieza de pozos, organizar fiestas patronales, por dar ejemplos; además, las dos facciones, pese a la desunión ideológica, estaban aliadas en algunas exigencias hacia los gobiernos, como la de no pagar la luz. Sin embargo, se habían gestado nuevos conflictos sobre el uso de los recursos hídricos en la comunidad, acuerpados por las diferencias ideológicas.

La nueva fragmentación comunitaria se dio con un alza en los conflictos por el manejo del agua en 2003: cuando unos jóvenes del bando zapatista de la comunidad (San Isidro) formados en el CIDECI[13] llegaron a disputar a balazos un terreno con otros jóvenes del otro bando no zapatista. Los primeros se habían comprometido a darlo todo por la comunidad, me aseguró Ciro,[14] pero "solo mentiras fueron, porque en cuanto tuvieron lo que querían", los dejaron. Esa juventud, vista como la generación de la esperanza para mantener agrupadas a las familias bajo el zapatismo fracturó confianzas para el futuro.

---

[12] Juan Pedro Viqueira (2004) asocia esas disputas internas a múltiples acciones, tanto de los gobiernos del PRI, PRD y Partido Acción Nacional (PAN), consecutivamente, como de las decisiones del EZLN. Es una combinación de tensiones por ambos flancos: campamentos militares de parte del Estado, política de criminalización e incitación violenta del gobierno estatal, gran financiamiento de recursos en las comunidades rurales, exigencias rígidas para las bases de apoyo del EZLN (colectivización de las tierras agrícolas) y prohibición para recibir cualquier "apoyo" gubernamental.

[13] Centro Indígena de Capacitación Integral, Universidad de La Tierra-Chiapas. Asociado al movimiento zapatista y al Congreso Nacional Indígena; apoya en lo formativo, con voluntarios y donaciones a SIL. El terreno en cuestión que sería heredado a los zapatistas fue negado por los hijos del difunto y eso exaltó las tensiones internas.

[14] En esos años (2017-2019) su cargo era cuidar la capilla comunitaria. Tuvo cargo en el PRD, pero lo dejó por la corrupción. Tiene más de 60 años.





Múltiples reportes de periódico,[15] informes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas[16] e incluso comunicados zapatistas a través de *La Jornada*,[17] dan cuenta de los conflictos por el agua y la luz a nivel interno entre comunidades vecinas zapatistas y no zapatistas en Zinacantán. Es la muestra de la continuidad de una tradición social de desuniones sociales y políticas, es la comunidad fragmentada (Crehan, 1998), tanto por empobrecimientos estructurales y manipulación política como por desacuerdos internos, diferenciaciones por género, clase e, incluso, expresiones de compromiso social; y aun, conectada por relaciones de parentesco, un pasado relativamente común, y debo agregar, la nostalgia de una esperanza comunitaria unida, de un hacer en común.

Los "perredistas", "priistas" o partidarios del pueblo "entero" (Chactoj) se convirtieron poco a poco en la otredad, a pesar de compartir historia, geografía, familia, religión y etnicidad. Estos conflictos fueron los antecedentes inmediatos para que un colectivo de 30 familias decidiese "independizarse" de San Isidro, fundaran su propia "comunidad" y la nombraran San Isidro de la Libertad en 2003. El nombre relaciona el ejercicio de autonomía y la forma de vida comunitaria con la gesta de un Jesús revolucionario, el Jesús de los oprimidos, los indígenas. Para estas familias, seguir sus propias convicciones ideológicas y de vida significaba vivir dignamente y en libertad. Un primer mandato, en consecuencia, fue rechazar la intolerancia local y los autoritarismos partidarios y sustituirlos con más ejercicios asamblearios de diálogo y menos de imposición. Las familias no migrarían a una "tierra prometida" ni cambiarían de geografía en esta fragmentación, permanecerían en sus casas, pero ahora unidos por el núcleo de la cooperativa Vientos del Norte al Sur,[18] desde la cual se organizan los tequios agrícolas, la

---

[15] Se puede ver en La Jornada [en línea], 2004. Recuperado en https://www.jornada.com.mx/2004/02/14/008n1pol.php?origen=index.html&fly=2; también ver: La Jornada [en línea], 2004. Recuperado en https://www.jornada.com.mx/2004/04/11/005n1pol.php?origen=index.html&fly=2.

[16] http://www.derechos.org/nizkor/mexico/doc/paste.html

[17] http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/08/08/carta-del-sup-a-don-fermin-hernandez/

[18] El nombre de esta Sociedad de Producción Rural proviene de la Biblia, pero es asocia-

recolecta colectiva de semillas, la comercialización de granos y otras actividades colectivas.

Ahora, la cooperativa representa la plataforma formal para que ese colectivo de familias viva *en* una nueva comunidad. SIL no es un ejido con polígono propio ni tiene geografía o historia individual; existe como comunidad a nivel conceptual y en las prácticas y redes de sus miembros. Si bien Chactoj[19] y San Isidro siguen siendo la telaraña heurística que los une (por los elementos que comparten), SIL, como colectivo, ha desarrollado una *distinción subjetiva* que les permite a sus miembros resignificar sus actividades cotidianas como dignas de un patrimonio que defender y reproducir. No alcanza, desde mi punto de vista, a ser una nueva ontología porque aún su *ser* comunitario y ancestral *es* parte de la otredad próxima.

Así, el proceso de autonomía de SIL tiene antecedentes administrativos estatales, impulsos familiares y locales motivados por la teología de la liberación en el interior de las comunidades y el levantamiento zapatista de 1994. Su autonomía es una continuidad de otros procesos de lucha social a nivel económico y sociopolítico. La escisión de Chactoj en tres comunidades es una práctica de los Altos que podemos relacionar con la emancipación o liberación política y administrativa, pero que no termina de alcanzar la autonomía de tipo comunal en sus dimensiones ideales, ni en lo económico o social. Es decir, la autonomización es en sí una práctica utópica por aspirar a niveles de emancipación (im)posibles para las condiciones actuales (sin saber si en el futuro mejoren o no), y creo que les exige al menos dos esfuerzos en su presente: asociar más prácticas cotidianas que legitimen ese proceso y seguir cortando lazos económicos y educativos con las instituciones y plataformas de poder gubernamental.

ble a un escrito del subcomandante Marcos respecto al gobierno chiapaneco y su postura frente a las comunidades indígenas y la institución católica que los apoya. Véase: https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/27/chiapas-el-sureste-en-dos-vientos-una-tormenta-y-una-profecia/

[19] Chactoj es la única que tiene registro en el INEGI y el RAN. Ni siquiera San Isidro está fijada estadísticamente.





Seguir siendo ellas mismas

Cuando pasé por la casa de José,[20] alrededor de las siete de la mañana muy amablemente me preguntó si ya había desayunado. Él y María,[21] su pareja, iban de salida a Chenalhó. Le pregunté si ya no íbamos a tener la reunión en el centro comunitario. Con su parco "no" entendí que habían olvidado nuestra cita otra vez, así que acepté su oferta.

Nos sentamos en unas sillas de madera pequeñas, alrededor de una mesa pequeña, cerca del fogón. María sirvió la comida, pero su plato lo comió de pie mientras seguía cocinando. José me dijo que no estaban muy acostumbrados a los extranjeros; que sí habían llegado algunos voluntarios,[22] pero no tantos. Sonreía al narrarme las bromas sobre chiles que compartió con algunos, mostrando la intimidad de esas relaciones. Sin embargo, afirmó que ahora no *los* dejan "entrar mucho" a la comunidad porque "vienen solo a aprovecharse, a sacar información". Sonaba a un rechazo para mi propia existencia. Quizá, por eso evadían las entrevistas formales. Me pareció un punto delicado y como también estaba de acuerdo, le dije que sí, que entendía porque no *nos* aceptaban tanto. Acepté, de paso, la otredad en la que me situaban.

Tocamos el tema de la educación de las dos únicas estudiantes en la secundaria autónoma.[23] En realidad, me parecía que estábamos platicando sobre los mecanismos internos de cohesión social, estrategias

---

[20] José fungió el cargo de autoridad junto a Mariano de 2017 a 2019. El primero tenía formación política en el EZLN y el segundo bajo la Iglesia católica de Samuel Ruiz, que apoyaba una teología india.

[21] Su pareja era una mujer "ajena" a la comunidad porque venía de Chenalhó; vestía diferente, su acento tsotsil era diferente y se comportaba diferente. Fue formada en escuelas zapatistas, era una líder en su comunidad, comprometida con la autonomía comunitaria y la reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas; bastante sagaz y segura de sí misma. En estos primeros años en San Isidro estaba resolviendo su posición social frente al resto de la comunidad todavía.

[22] Usualmente "los voluntarios" provenían del CIDECI y otras organizaciones asociadas.

[23] Durante un año completo (2017) fui profesor voluntario de dos chicas menores de 15 años en su "escuela autónoma". Antes de mí un voluntario irlandés les daba algunas charlas o clases, pero sin mucha constancia. Cubrí el puesto para apoyar el proceso educativo y para satisfacer el interés de ambas chicas. Después de ese año, una de las chicas se casó y se retiró. Un año más tarde ya tenía su primer hijo.

para mantener o "despertar" a las personas de la comunidad. Yo le dije a María que las chicas estaban motivadas y que eran inteligentes, pero muy tímidas; casi no me preguntaban nada en clase. José respondió que era bueno que yo viniera y que ayudara, que mi tarea como educador era "para mejorar lo que ya tienen", pero que sería bueno que les dijera –"dícelos como recomendación", intervino María con una seguridad y seriedad imperdible– que no se olvidaran de sus raíces, de su cultura, de su lengua, de dónde vienen. Su rostro era el de una autoridad innegablemente comprometida en evitar que ambas chicas se interesaran demasiado en la otredad; en mi cultura, por ejemplo. Me dijo que no era bueno que "se creyeran mucho", que estaba muy bien que aprendieran más cómo hablar español, que eso les iba a servir más adelante, cuando fueran más profesionales. Pero me advirtió, sin perder su puntualidad, que les recordara la importancia de "seguir siendo ellas mismas", "tsotsiles", y que no se pensaran como *kaxlanes* (blancos, mestizos, ladinos, no indígenas).

María movía la sopa que se caldeaba en la olla, mientras se bañaba con el humo que emanaba del fogón. Siempre estuvo atenta a lo que decíamos. Tanto así que fue ella quien remató las palabras de su compañero advirtiendo a las chicas que no fueran a dejar de hablar en su lengua entre ellas o con otras personas, que no les diera pena ahora que ya sabían español. La advertencia no era para reproducirla en los oídos de las chicas, sino para que yo también actuara siguiendo ese principio ético y político, ese deber ser del sujeto autónomo.

Sentí que todas las recomendaciones eran una petición definida: que conserven su identidad tsotsil, no debía yo sugerir nada contrario. Una clara estrategia para recordar o desarrollar un estado de conciencia propio y aunado al colectivo. José remarcó que mi función era aportar una guía para lo que ya sabían, pues el despertar de la conciencia, la politización del sujeto comunitario, está asociado al compromiso con las reglas de la autonomía, con el ejercicio cotidiano de la identidad, como mantener la lengua materna frente al otro, al *kaxlan* particularmente; un ejercicio de resistencia y defensa de aquella otredad que se ve peligrosa, e incluso de aquella que no se ve sospechosa pero igualmente hay que observar. En este sentido, un buen comunitario debería seguir estos principios.



Decidido hasta morir

Mientras caminábamos del centro comunitario de SIL hacia la cancha de baloncesto, ubicada en San Isidro (500 m de distancia quizá), donde también está ubicada la escuela autónoma, le pregunté a Esteban cuántas familias eran parte de la autonomía. Con un tono seco me dijo que hace cuatro o cinco años había de 30 a 32 familias, pero que ahora eran unas 25-26.[24] Me confesó con cierta amargura: "se han ido varias familias… buscan el dinero; se van para Chactoj, con el gobierno". Otros comunitarios me han señalado lo mismo, con un tono similar, entre desprecio y desesperanza.

Ya en la cancha me reveló, con algunos tragos de *pox* consumidos, que él quería seguir en la lucha de la autonomía, que él no se iba, que, aunque siguiera pobre, pobre se iba a morir, pero en resistencia. A sus 21 años, la convicción de sus palabras era de las más alentadoras y apasionadas que había escuchado por continuar "el proceso de lucha" pese a las dificultades económicas, laborales y de salud. Su alcoholización no desmotivaba, a mi parecer, su auténtico sentimiento de pertenencia y lealtad a la autonomía como proyecto colectivo; pero tampoco la favorecía mucho considerando que beber alcohol está sancionado, y peor en él, quien cumplía ese año con cargo público (miembro del comité educativo).

Se llama Esteban Gómez. Por años lo vi participar en todos los eventos comunitarios: asambleas, peregrinaciones, tequio, agrícola, fiestas entre otros, pero siempre mimetizado al resto, sin distinguirse.

Jugamos un rato baloncesto, solos, contentos, con una pelota desinflada, sin seguir ninguna regla "oficial". Le pregunté si iba a mandar a su hija de dos años al colegio autónomo y me dijo que sí. Su respuesta positiva vino acompañada de algo que me sorprendió: dijo que él quería "aprender más", quería aprender a tocar guitarra, estudiar español, hablarlo "muy bien"; quería seguir estudiando en la escuela, terminar su primaria. El gran muro que me señaló fue "pero ya con mujer e hijo no se puede".

No noté ninguna tristeza por esto, pero sí unas ansias por no permanecer exclusivamente en la línea de trabajo; me repitió un par de veces

[24] Todas las veces que pregunté por este dato noté que querían evadir un número cerrado, quizá porque había inseguridad con la participación de algunas familias, quizá porque asumir un número definitivo implicaría una verdad que evoca temor o desánimo. Este relato particular lo tuvimos en 2018.

que quería seguir aprendiendo más: quería tocar guitarra, bailar, ir a fiestas, beber, estudiar. Él tenía 15 años y su esposa unos 11 o 12 al casarse. Seis años de casados y con una única hija. Le pregunté por su trabajo y me dijo que le iba bien a veces, otros días no, pero que ya tenía todo, mujer, hijo, pero quería más… y repitió sus ansias.

Unos meses después me confesó que había pensado en emigrar "al norte" (Estados Unidos de América), pero su papá no lo dejó ir. Años después ya no lo considera, pero sí cree que allá se puede ganar mucho dinero, siempre y cuando uno evite "el trago y las mujeres", si no, "uno regresa pobre". Su autorregulación encuentra sustento con esos valores comunitarios en SIL, con un claro germen católico, que promueven la vida en familia y el rol de padre proveedor.

Estos pequeños relatos me impulsaron a ver que él y otros comunitarios de SIL no absolutizan su vida al trabajo político, ni que su única y más fuerte motivación de vida es la lucha por la autonomía. Esteban reflejaba un sujeto autónomo más realista, uno que permanece leal al colectivo, pero sabe cuáles son las prácticas no ideales de autonomía (recibir dinero del gobierno, beber alcohol, desintegrar la familia), algunos referentes de la antiutopía (seguir al "mal gobierno", traicionar a la comunidad, aliarse con los partidos políticos) e ideales del sujeto –joven– autónomo (encontrar dignidad en la vida aunque se sufra de pobreza, confiar en la educación autónoma, tener esperanza y convicción por la familia propia, por la autonomía, aun en el desamparo y la incertidumbre).

Los anhelos de Esteban, apartando el de la militancia hasta la muerte, están ligados a su pasado y la tradición que lo marca, esa inexorable condición de hombre adulto responsable que aprende a rechazar aquellos deseos individuales "juveniles" y asume una paternidad económica con su familia, y una simbólica con la autonomía. Sin embargo, la propia tradición provee de una seguridad conceptual para este anhelo "por aprender más" que tiene Esteban, que también se presenta como una nostalgia por la otra vida: es la certeza de que la vida comunitaria es la vida con sentido. Al final, esa expresión auténtica de inconformidad con sus responsabilidades colectivas se somete al rol que favorece el sentido de vida comunitario para tenerlo "todo".

A pesar de su entusiasmo y dedicación con el presente y futuro de la autonomía, no se depositaron las esperanzas por el cambio generacional en Esteban. No sé si habrá sido por su "presencia pasiva" en lo público,



pero la figura ideal de la nueva generación fue uno de sus hermanos, quien tenía una distinción social favorable para la autonomía: carisma.

El líder que no fue

Cuando el piloto del "vocho" (Volkswagen) bajó, noté algo inusual en su comportamiento, ¿era su caminar, su sonrisa no tímida, su dominio del espacio? Desde un inicio se portó hilarante con quienes lo esperábamos, su maestra de catequesis, dos catequistas de la comunidad de Vochojvo´ (entre 20 y 25 años ambos) y yo. Saludó con ánimo, especialmente conmigo, por ser extranjero, según bromeó. Era alegre, entusiasta y después de ofrecer serias disculpas con su maestra, quien no tomó a bien el retraso, emprendimos el viaje hasta SIL.

¡jXun es todo un personaje! Durante el viaje estuvo inquieto, jovial y platicador; a diferencia de sus compañeros de clase, quienes permanecieron callados la mayor parte del recorrido y casi no cruzaron palabra conmigo (los tres íbamos en el asiento trasero). jXun, por el contrario, no dejaba de hablar, animado por compartir situaciones cotidianas, sin ningún mensaje estricto, me parece. Distinto a sus compañeros definitivamente. A la catequista no le daba mucho gusto su comedia, pero parece que la soportaba. Por mi parte, me estaba fascinando su peculiar forma de entretener y socializar.

Lo cierto es que jXun parecía un interlocutor típico en su comunidad. Sus padres nacieron en Chactoj, pero su abuelo había llegado de otra comunidad cercana. jXun estaba casado con una chica de la misma localidad, menor que él, con quien tenía tres hijos. Cuando lo conocí tenía 24 años de edad. Era catequista de SIL y había sido el promotor de educación para la escuela autónoma por cinco años. Aunque sabía cultivar su milpa como la mayoría de sus vecinos comunitarios, otros oficios ocupaban la mayor parte de su tiempo y de ellos provenía la mayor cantidad de sus ingresos económicos. En su oralidad mantenía un discurso sobre la importancia de la autonomía, hablar en tsotsil y ser católico. Hasta ahí destacaban algunas características de liderazgo y peculiaridad, aunque su perfil era uno tradicional, muy parecido al de otros comunitarios.[25]

[25] Ese día noté dos reacciones particulares de su liderazgo. 1. A pesar de los regaños de su maestra por no cumplir con las lecturas asignadas, él se mantuvo bromista y divertido. 2. Después de la clase todos comimos juntos en el comedor comunitario y surgió el tema de la

Ese mismo día, en el viaje de regreso –en el mismo vocho–, me contó sobre su vida. Había trabajado de traductor, educador, de farmacéutico siendo aprendiz de homeópata, preparando brebajes y vendiéndolos, músico cantautor en una banda en las calles de San Cristóbal, tocando en bares locales, de mesero en restaurantes, de jornalero en milpas de Tierra Caliente y los Altos, entre otros. Me relató de sus diferentes aventuras amorosas, sus conquistas y su primer matrimonio, al igual que los problemas del mismo y la separación con su primera hija; me describió con seria comedia la forma como compró el automóvil, entre deudas, dudas y malabares para pagarlo; y sus "problemas con el alcohol", así como algunas consecuencias desafortunadas en el vocho (accidentes). Durante el recorrido me narró con entusiasmo de la pasión puesta en cada trabajo hecho, los errores que él admitía haber cometido en sus relaciones sociales y laborales, sus nuevos proyectos, las personas que había conocido, sus viajes e, incluso, de su disgusto por vivir en el lugar donde vive, en SIL. Todo esto en media hora de plática.

Los diferentes trabajos en los cuales había estado y los viajes alrededor de Chiapas y otros estados del país daban cuenta de sus dotes artísticas e intereses personales, su dominio del español y sus ansias por aprender más lenguas extranjeras eran dignas de un sujeto estudiantil. En su narrativa, jXun era el personaje principal, el héroe, aunque parecía ser más un antihéroe en recuperación porque reconocía haber tomado decisiones impropias de un catequista, de una figura pública en su comunidad. Sin embargo, también es cierto que se atribuía tantas virtudes como fueran posibles. Escuché muy atento sus historias, que un tercio podrían ser exageradas, otro tercio podrían no ser propias y otro tercio motivadas por su ego expuesto a un extranjero; pero no medité en la veracidad o no de los relatos, sino en la narrativa que él mismo construía de su vida, con la cual reflejaba cómo deseaba *ser* visto, diferente a los demás.

Bajé del carro y me despedí. Sería la última vez que platicaría con él durante tanto tiempo.[26] Después del cierre del año escolar en 2016, al cual

---

imposibilidad de hacer la cosecha en colectivo en Tierra Caliente ese año. Muchos mostraron su desilusión y preocupación por el posible efecto negativo en el colectivo. jXun se mantuvo animado, sin ser insensible, más bien indiferente al caos y tomándolo con esperanza.

[26] Tuvimos más pláticas en diferentes momentos, usualmente después de algunas misas, entre 2016 y 2018, pero su actitud era evasiva conmigo y los demás. Desaparecía tan rá-



no asistió, jXun se volvería un personaje escurridizo en la vida pública de la comunidad, asumiendo su rol como catequista, pero alejándose cada vez más de las asambleas comunitarias. Su presencia y la de su esposa e hijos se hizo más ausente. Al siguiente año saldría definitivamente de la comunidad autónoma, integrándose a San Isidro como catequista principal. En 2018 me enteré por un comunitario de que ya ni siquiera estaba en Chiapas, sino que se había ido hasta Guerrero a trabajar, según había oído en las reuniones parroquiales de Zinacantán.

Aunque nadie lo mencionó abiertamente, cuando hablaban de jXun había cierto recelo y pesar. No era para menos, pues era uno de los más carismáticos ejemplares de la comunidad y, como bien refiere el fray Iribarren, las esperanzas de una renovación generacional estaban apostadas en él: "Tenía fuerza en lo religioso, en lo social, en lo político, en la educación era como el animador [...] no sé si le quisieron bajar la guardia en algún momento y entonces, se rebeló" (fray Pablo, 2018).

La salida de jXun, aunque paulatina y procesual, fue contundente para el estado anímico de la población. No fue solo que un potencial líder se fuera, sino que su salida se asoció con un debilitamiento de su conciencia, con traicionar al colectivo por saciar necesidades económicas, que sí las tenía. Además, se vinculó con partidos políticos, lo que los comunitarios leen como una "labor de contrainsurgencia". Lo que fue peor, según un comentario de Gregorio, otro comunitario, es que se "dejara engañar" siendo catequista, aceptando la oferta de los "partidos políticos" (es decir, aceptar ser beneficiario de proyectos sociales de gobierno) y convenciendo a otro catequista por igual (Gregorio, 2017).

Esta idea de "dejarse engañar" tiene completa relación con varios elementos que he dispuesto antes respecto a las prácticas que ubican en un horizonte de desesperanza o antiutopía: aquellas prácticas que desalientan la *distinción* de su comunidad. El golpe anímico fue doble por quiénes se salieron y por cómo lo hicieron. No hubo reprimendas por la salida de ambos estudiantes; la política interna es no exigir la permanencia sino recomendarla. Pero una vez hecha la decisión, no hay paso atrás. Ambos se convirtieron en el otro.

---

pido como aparecía. Una vez en el 2017 lo vi en San Isidro, en una celebración pública. Yo estaba con algunas personas de la comunidad en el colegio autónomo. Su saludo fue cortante y despistado.

jXun representaba una juventud nacida y criada en la lucha por la autonomía; era un joven que había visto los conflictos internos entre comunidades, un joven que provenía de una familia activa en lo político. Era visto como un líder interesado en su comunidad, formado *para* su comunidad: catequista, educador, tsotsil, carismático. La desesperanza provocada por su salida marcó una observación severa para quien lo sustituiría en su labor educativa: Carmela.

La sucesora

> Mi hermana es la primera que quería ir a estudiar en la primaria cuando era pequeña y yo no quería ir. Cuando me fui solo me fui acompañada [para acompañarla a ella] y ella dejó de estudiar y yo quedé [en la primaria]. Sí, me gusta mucho [aprender], lo único que no quiero dejar es de estudiar [lo dice riendo y sonriendo] (Carmela, 2017).

Está bien visto en SIL que niños y niñas asistan al colegio –muchos de los jóvenes entre 15 y 30 años, incluyendo a Carmela, estudiaron su primaria en escuelas oficiales–, aunque el deseo más concreto es que reciban una educación autónoma, a pesar de que la gestión y planificación de la misma repose en personas extranjeras especialmente.

Según las autoridades de esos años, el estudio formal no favorece un aprendizaje significativo, pues asocian la educación estatal a violencia. Como me comentó María en la actividad de cierre del año escolar en 2017, los profesores de las escuelas formales son violentos con los estudiantes indígenas y no les importa que los niños aprendan bien o no el español. Por eso se optó por un "profesor" local, jXun, y cuando él se fue continuó esa misma lógica con Carmela.

Carmela parecía ser la sucesora perfecta por su carisma y actitud hacia la autonomía. En la casa de sus padres su papá le hablaba en español y de su trabajo fuera de la comunidad, en la casa de su abuela materna todo era tradicional y en tsotsil. Su curiosidad la llevó a aprender tanto del mundo externo como del interno, según ella misma me comentó. Ciertamente, era de las pocas mujeres –y jóvenes– que aseguraban querer seguir estudiando más allá de la primaria, ver las pirámides en Chiapas, pasear en San Cristóbal y, a la vez, responder a las expectativas comunitarias de género.



A pesar de la diferenciación que ella misma ve y establece con sus anhelos, un día cotidiano de Carmela no está alejado de las prácticas ni de los roles que tiene como miembro de esta comunidad ni como mujer: levantarse a las cinco o seis de la mañana, preparar alimentos, tortear, limpiar, cuidar a sus hermanitos, a los animales, lavar su ropa y la de sus hermanos varones, tejer, ir a la milpa y repetir (Carmela, 2017).

El evento de infancia de Carmela (epígrafe) fue un *turning point* para ella: creó una nueva posibilidad de vida, una línea de vida alternativa. No es casual su forma de relatarlo (rehistorización), orgullosa y contenta, reflejando la apuesta significativa que tiene con la educación.[27] Eso siempre la distinguiría del resto de sus cohabitantes e impulsaría, además, un sentido crítico a las reglas que la limitaban para perseguir sus anhelos. Su cotidianidad, tal como lo describió, la asocia más con el rol ideal que se espera de ella como mujer joven. La sumisión al rol, al contrario de Esteban, en este sentido es más fuerte que su distanciamiento del rol cuando critica a las autoridades (Goffman, 1961). Por ejemplo, cuando no le permiten que ella misma establezca las relaciones con agentes exteriores o proponer sus propias ideas para impartir las clases, o cuando se niega a asistir al CIDECI,[28] entre otras decisiones vistas como individualistas (como pintarse los labios o teñirse el cabello).

En 2017 le pregunté a Carmela qué plan tenía para el futuro. Me expuso las dos posibilidades que veía: "¿Qué estoy pensando, que si sigo en la escuela o si prefiero casarme?" La segunda posibilidad es la habitual de SIL y otras comunidades rurales de Chiapas: las chicas dejan de estudiar cuando "se juntan". Para ella, con sus 18 años, no había duda en su plan: seguir estudiando. Sin embargo, le pesaban dos elementos: la tradición y las ganas de seguir en la autonomía. Basta decir que durante los dos años que permaneció como promotora de educación fue criticada un sinnúmero de veces por sus decisiones "individualistas" en su forma de ser, hablar,

---

[27] Carmela tuvo apoyo formativo y pedagógico en CIDECI, ECOSUR y con otras asociaciones ligadas al zapatismo y la educación autónoma durante dos años. Esto le permitió salir y conocer otras partes de Chiapas y de México.

[28] Era común que los comunitarios asistieran a los eventos de CIDECI en calidad de guardapostes o asistentes, en el cual podían pasar horas y días cumpliendo con un rol de logística.

vestir y relacionarse con extranjeros en la comunidad. No estaba respondiendo al deber ser comunitario.

Su mayor anhelo, me confesó un día, era estudiar Derecho, pero desconocía por completo cómo funcionaba el sistema de titulación de secundaria, preparatoria o universitario. Sus padres la apoyaban para que siguiera estudiando e impartiendo clases en la escuela autónoma, pero las tensiones internas y la angustia personal no paraban de aumentar. Para finales de 2018 su familia se convirtió en otra más en abandonar el proyecto autonómico. No se mudaron, no se dispersaron, no vendieron sus terrenos, no dejaron de creer en el zapatismo. Simplemente se salieron de SIL. Del concepto, de las alianzas y de las reglas.

El cierre. Las fisuras del futuro

> Cuando le pregunté a Mariano, en esos años era uno de los líderes de SIL, qué significaba comunidad en su lengua, me dijo "[…] Comunidad quiere decir que siempre están unidas las familias; […] quiere decir *lek svoloj baik*, lo que hacen *hacen* en común" (Mariano, 2018).

Ese "siempre están unidas las familias" es tanto un ideal como un *leit motiv* para legitimar la importancia del trabajo colectivo, comunitario. Sin ese principio o regla la legitimidad de vivir en autonomía, de hacer las cosas en común, perdería su potencia utópica. Dadas las experiencias de desuniones, contrainsurgencia, empobrecimiento y tensiones territoriales, los parámetros de participación/compromiso con la autonomía son estrictos. Esa es la apuesta por resignificar la vida en autonomía, vivir bajo las reglas comunitarias dotadas de ese particular sentido de vida, en constante tensión entre el ideal de horizontalidad zapatista y las profundas raíces jerárquicas locales.

Considero que estas concepciones (autonomía, comunidad, familia) son dialógicas en la forma de vida de SIL, que se expresan como una simbiosis en constante definición, no por representar pasado o presente, tradición o modernidad, sino por la potencia utópica con la que actúa sobre las vidas de estas personas. Seguir estas narrativas o concepciones nos habla del devenir del sujeto comunitario (*becoming*), de la utopización de la vida cotidiana como una plataforma para legitimar la autonomía.



En *Luchas "muy otras"*, distintos autores y autoras hacen alusión a la autonomía como la unidad entre las voluntades personales y los intereses colectivos. Por ejemplo, Stahler-Sholk habla de la autonomía zapatista como una que "sí reivindica principios éticos y el derecho de decisión propia en cuanto a las relaciones que se estrechan con cada instancia y grupo" (Baronnet, Stahler-Sholk y Mora Bayo, 2011: 412). Estos estamentos deben ser puestos a prueba en sus particularidades. En SIL, como muestran los relatos que compartí, los intereses y decisiones propias de los tres jóvenes fueron asimilados y reducidos en emociones individuales que no favorecían las necesidades colectivas.

Los sueños de Esteban, jXun o Carmela, sus deseos, horizontes de cambio y de freno, siempre estuvieron en diálogo con los ideales del ser autónomo. Al reconocer sus renuncias individuales para seguir viviendo la utopía comunitaria exponen las certezas o reglas asumidas de su sociedad: son las bisagras wittgensteníanas expuestas al cuestionamiento, es la frontera del no-conocimiento, la fisura que muestra lo que no se tenía que preguntar porque se daba por hecho, sin necesidad de estar consciente del mismo. Recordemos que el ejercicio de la autonomía colectiva es personal y ello implica reconocer la posición social de cada individuo de la comunidad, pues convive en una matriz de estructuras sociales entrecruzadas, una intersecccionalidad que también conforma y afecta su postura política (Raekstad y Gradin, 2020: 160).

Los tres vivieron pugnas internas, debatiendo sus emociones y decisiones con relación a lo que se esperaba que entregaran por la autonomía. Mientras Esteban eligió –y sigue eligiendo– poner sus prácticas al servicio de la cotidianización de la utopía comunitaria, jXun y Carmela, al seguir su propio ritmo, se convirtieron en la desesperanza, se convirtieron en el temor de la fragmentación, en la otredad fuera del horizonte deseado de la autonomía.

Si bien los valores de la autonomía: trabajo colectivo (cooperativa), toma de decisiones comunitarias (asamblea), valorización positiva de un legado ancestral tsotsil, practicar el catolicismo a su manera, distanciarse de partidos políticos o proyectos gubernamentales, elegir a sus propias autoridades son los ejercicios cotidianos de su actual forma de vida, también son las bases fundamentales para considerar que viven la autonomía, su

utopía, en el presente; por ello, permanecer leales a esas prácticas cotidianas es darle cuerpo a la esperanza y al sujeto autónomo.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (2013). *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition* (1a. ed.). Londres: Verso.

Baronnet, Bruno, Richard Stahler-Sholk y Mariana Mora Bayo (2011). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: Universidad Autónoma Metropolitana/CIESAS/UNACH.

Bloch, Ernst (1977). *El principio esperanza,* vol 1. Madrid: Aguilar.

Calderón Mólgora, Marco Antonio (2018). "México: de la educación indígena a la educación rural". *Historia y Memoria de la Educación*, 7, 153-190. https://doi.org/10.5944/hme.7.2018.18727

Cancian, Frank (1992). *The Decline of Community in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.

Crehan, Kate (1998). *The Fractured Community. Landscapes of Power and Gender in Rural Zambia* (1a. ed.). https://doi.org/10.2307/486237

Das, Veena; Michael Jackson, Arthur Kleinman y Singh Bhrigupati (2014). *The Ground Between*. Durham: Duke University Press.

Dinerstein, Ana; Daniel Contartese, Melina Deledicque, Juan Pablo Ferrero, Luciana Ghiotto y Rodrigo Pascual (2013). *Movimientos sociales y atuonomía colectiva. La política de la esperanza en América Latina*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Federici, Silvia (2019). "Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons". *The AAG Review of Books* (vol. 8). https://doi.org/10.1080/2325548x.2020.1722464

Giddens, Anthony (2011). "Elementos de la teoría de la estructuración", en José Luis Etcheverry (ed.). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (2 a. ed.). Buenos Aires: Amorrortu, p. 416.

Goffman, Erving (1961). *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*. (1a. ed.). https://doi.org/10.2307/2089837

González, Miguel (2002). "Autonomías territoriales con permiso y sin permiso del Estado: análisis comparativo de los procesos autonómicos en Chiapas y Nicaragua", *Boletín de Antropología Americana*, 38 (enero-diciembre), pp. 211-226. https://doi.org/10.2307/40978213



—, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz T. (coords.) (2010). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/UNICH.

Gravante, Tommaso (2023). "Activismo de base prefigurativo y futuros alternativos. Una propuesta de análisis", *Andamios. Revista de Investigación Social*, 20 (51), pp. 133-166. https://doi.org/10.29092/uacm.v20i51.972

Harvey, Neil (2000). *La rebelión de Chiapas*. México: ERA.

Lefebvre, Henri (1991). *Critique of Everyday Life.* Vol. I (2a. ed). Londres-Nueva York: Verso/New Left Books.

Lewis, Stephen E. (2020). *Repensando el indigenismo mexicano. El Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en los Altos de Chiapas y el destino de un proyecto utópico*. México: UNAM.

Raekstad, Paul y Sofa Saio Gradin (2019). *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*. Cambridge: Polity Press.

Sánchez Martínez, Luvia M.; Manuel R. Parra Vázquez y Carla B. Zamora Lomelí (2022). "Autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Estudios de caso comparativo entre Chilón (México) y Charagua (Bolivia)", *Latinoamérica*, 75, pp. 93-121.

Velasco Cruz, Saúl (2003). "La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica", *Perspectivas Teóricas*, pp. 71-99.

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, (2000). *Democracia en tierras indigenas: elecciones en los Altos de Chiapas, 1991-1998*. México: COLMEX.

Wittgenstein, Ludwig (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.

Delázkar Noel Rizo Gutiérrez. Nicaragüense. Doctor en Antropología Social por CIESAS-Sureste (2019). Adscrito a la Universidad Autónoma Chapingo, sede Chiapas. Candidato a SNI; becario posdoctoral por la UNAM (2020-2022); becario posdoctoral por CONAHCYT (2022-2024). Líneas de interés: etnografía, futuros, utopías, narrativas ambientales; temporalidades, éticas, humor. Miembro de grupos y seminarios de trabajo: Red de Estudios sobre Comunidades, Utopías y Futuros (RIOCOMUN), Grupo de Trabajo de la Asociación Latinoamericana de Antropología; Seminario sobre Antropología del Espacio Exterior; Grupo de Trabajo sobre el Humor, la Risa y las Jerarquías.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

APRENDER A ACOMPAÑAR A LOS ATLETAS DIGITALES AMATEURS MEXICANOS. ELEMENTOS PARA PENSAR LA PRESENCIA Y CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO MEDIADO POR TECNOLOGÍAS

LEARNING TO ACCOMPANY MEXICO'S AMATEUR DIGITAL ATHLETES: ELEMENTS FOR ANALYZING THE PRESENCE AND CONSTRUCTION OF A TECH-MEDIATED FIELD

Iván Flores Obregón*

Resumen: En este texto busco reflexionar sobre la forma en que adapté la etnografía digital para mi trabajo de campo con atletas digitales amateurs y semiprofesionales mexicanos. Si bien contamos con una literatura vasta sobre los procesos de investigación mediados por tecnologías digitales, buena parte de esta producción académica está en inglés y son pocos los casos en los que podamos pensar situaciones y experiencias de usuarios mexicanos. El texto aborda el problema de poner el cuerpo y fabricar una presencia en el proceso de construcción del campo etnográfico. Una de las hipótesis que guió el trabajo es que la noción de valor en el proceso de convertirse en atleta digital está asociada a la forma en que se resignifica el fracaso en la curva de aprendizaje que atraviesan los jugadores mexicanos.

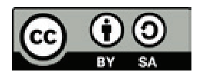
Palabras claves: etnografía digital, videojuegos, cultura digital, valor, deporte.

LEARNING TO ACCOMPANY MEXICO'S AMATEUR DIGITAL ATHLETES: ELEMENTS FOR ANALYZING THE PRESENCE AND CONSTRUCTION OF A TECH-MEDIATED FIELD

Abstract: In this article, a digital ethnography is adapted for fieldwork with amateur and semi-professional digital athletes in Mexico. Although much has been written about research mediated by digital technologies, most of this literature is

* Universidad Iberoamericana Puebla. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 153-171
Recepción: 12 de julio de 2023 • Aceptación: 7 de noviembre de 2023
https://encartes.mx





in English, with few cases that enable reflection on the situations and experiences of Mexican users. The article takes up the issue of putting one's body on the line and building a presence in the construction of the ethnographic field. One of the hypotheses that guided the research was that, in the process of becoming a digital athlete, the notion of value is associated with the way in which failure is redefined in the learning curve that Mexican players face.
Keywords: digital ethnography, videogames, digital culture, value, sports.

Uno sale de la comunidad, pero la comunidad nunca sale de uno
Iván Márquez Bautista

De enero de 2019 a septiembre de 2021 realicé mi trabajo de campo con video jugadores mexicanos que aspiraban a convertirse en atletas digitales; una de las metas más recurrentes que tenían mis interlocutores era competir en la escena de deportes electrónicos y ganar dinero por jugar, a esto solían llamarlo "vivir el sueño". Alcanzar ese objetivo es muy difícil y no todos lo logran, solo una minoría alcanza a ser contratada formalmente para viajar por el mundo y competir en distintos lugares, mientras se recibe un pago para dedicarse de tiempo completo a mejorar su técnica en un videojuego en específico. Para mis interlocutores, en cambio, era recurrente que sus equipos desaparecieran de un día para otro, a veces uno o dos jugadores abandonaban el proyecto. En otras ocasiones, los entrenadores desaparecían o a veces simplemente nadie tenía ánimo para entrenar; sin embargo, esto no hacía que dejaran de conectarse para seguir jugando e intentarlo de nuevo.

En este trabajo abordaré la experiencia del fracaso y lo que he aprendido sobre las formas en que los jugadores lidian con ello, paralelamente explicaré cómo fue el proceso de acompañamiento; para esto me apoyaré en el caso de Loïc Wacquant (2004) para exponer con mayor claridad lo que significa poner el cuerpo en una disciplina deportiva que parece no demandar ningún esfuerzo físico. Finalmente, propondré una posible interpretación que nos ayude a entender por qué los jugadores siguen invirtiendo su tiempo en entrenamientos con distintas organizaciones deportivas, aun cuando saben que es probable que no lograrán "vivir el sueño".

De fondo abordaré otros temas que son de interés para la antropología: la construcción de un campo mediado por distintas tecnologías digitales, los cambios y adaptaciones técnicas para llevar a cabo entrevistas, el

uso del teléfono como una herramienta de investigación y los soportes materiales y digitales que puede adquirir un diario de campo que bien puede ser intervenido por los interlocutores, lo que supone reflexionar sobre el proceso de construcción del dato etnográfico.

Simultáneamente aparecerá el asunto de la importancia de la reflexividad metodológica en todo el proceso de investigación, un asunto que me interesa sobremanera no solo porque en campo mis interlocutores lidian una y otra vez con el fracaso, sino también porque mi trayecto se caracterizó por el error, la improvisación, la duda y la incertidumbre. Todos estos elementos fueron esenciales para mejorar mi forma de observar, registrar y analizar lo que ocurría en campo.

A manera de adelanto: pasar horas frente a una pantalla aplastando botones frenéticamente supone pensar por qué es valioso invertir tiempo en un juego que sutilmente oscila entre el deporte y –en casos muy excepcionales– trabajo, lo que inevitablemente modifica las rutinas cotidianas y las relaciones que generan y mantienen los jóvenes jugadores. Esta es la razón por la que pienso que la reflexión sobre los videojuegos desde la antropología latinoamericana es un campo que puede conducirnos a reflexiones estimulantes, en principio porque pueden ser un objeto para indagar en los rasgos que caracterizan la vida social contemporánea. Si los videojuegos están articulados a un sistema sociocultural particular en el que son jugados –leídos, interpretados, reproducidos– con una clave específica que responde a una situación que depende del contexto del jugador, entonces indagar –por ejemplo– en la experiencia de los jugadores no tiene nada de ocioso, se trata de un excelente medio para entender las formas de uso del tiempo, las relaciones interpersonales mediadas por diversas redes sociotécnicas, los procesos de apropiación tecnológica y tecnodiversidad, etc. Quizá más importante aún es considerar que nos recuerda la importancia de una práctica que sigue siendo fundamental en la sociedad contemporánea: jugar.

Poner el cuerpo en un campo mediado por tecnologías

En el trabajo etnográfico de Wacquant (2004) acompañamos a un investigador francés, blanco, en su proceso de comprender la segregación y el racismo de la comunidad negra en Chicago. Todos conocemos la historia: el sociólogo se inscribe a un gimnasio para hacer un registro minucioso de la cotidianidad de los jóvenes negros y en el trayecto asume el compromiso



metodológico de pasar por el mismo entrenamiento que sus interlocutores, como una forma de intentar captar de forma más directa lo que sucede ahí. El interés por una inmersión total no es un asunto nuevo, M. Duneier, P. Kasinitz y A. Murphy (2014) comienzan su compilación de etnografía urbana con una cita de Robert Park que Howard Becker grabó en una clase impartida por el sociólogo en 1920:

> Le han dicho que vaya a escarbar en la biblioteca, donde acumula una gran cantidad de notas y una generosa capa de mugre. Le han dicho que elija problemas dondequiera que pueda encontrar pilas mohosas de registros de rutina basados en programas triviales preparados por burócratas cansados. Esto se llama "ensuciarse las manos en la investigación real". Los que te aconsejan son sabios y honrados; las razones que ofrecen son de gran valor. Pero una cosa más es necesaria: la observación de primera mano. Vaya y siéntese en los salones de los hoteles de lujo y en las puertas de las casas de mala muerte; siéntese en los sofás de Gold Coast y en los tugurios; siéntese en el Orchestra Hall y en el burlesque Star and Garter. En resumen, señores, vayan a ensuciarse el asiento de sus pantalones en una investigación real (Duneier, Kasinitz y Murphy, 2014: 1).

Los autores que he mencionado apuntan a un asunto esencial: no podemos entender el mundo del otro –ni el nuestro– si no nos involucramos en todos los sentidos; cuando ponemos el cuerpo, tenemos la posibilidad de captar "los esquemas cognitivos, éticos, estéticos y conativos" (Wacquant, 2004: 16) que conforman la rutina de nuestros interlocutores. Está claro que eso significa confrontarnos con nuestros prejuicios personales y teóricos, lo que no resulta sencillo cuando la vida cotidiana mantiene sus tiempos y ritmos sin importar qué pensemos de ella. Cuando comencé mi trabajo de campo con equipos de deportes electrónicos, pensé que buena parte del tiempo lo dedicaría a estar en los lugares donde mis interlocutores se reunían; había pensado mucho que mi forma de poner el cuerpo sería pasar tiempo en los *gaming centers* y desvelarme con ellas/os en sus largas sesiones de entrenamiento. Esto no sucedió.

La pandemia que comenzó a mediados de marzo de 2020 pausó todos mis planes, al inicio pensé que estaría unos meses en casa –máximo un semestre– y que después todo volvería a la normalidad, no pude haber estado más equivocado. El trabajo etnográfico suele estar lleno de este tipo

de imprevistos, en muchos casos se trata de situaciones que no se pueden controlar, pero esto también nos obliga a buscar y/o inventar soluciones a lo que bien podría truncar nuestro proceso de investigación. Así, tomé la decisión de buscar convocatorias de reclutamiento de jugadores para equipos mexicanos de deportes electrónicos en Facebook. Tal vez no iba a poder estar en el *gaming center*, pero mientras podría formar parte de un equipo y tener una visión general sobre cómo funcionan los equipos. Me parecía que esto era mejor que resignarme a estar encerrado en casa sin nada que hacer. Había intentado ponerme en contacto con equipos profesionales, pero nunca recibí respuesta, las agendas de muchos de ellos están plagadas de compromisos y yo no contaba con el capital social como para poder construir lazos con jugadores, entrenadores o mánagers. Vivir en la ciudad de Puebla suponía una especie de barrera.

Para este momento yo tenía claro que no quería ser un atleta digital, mi rango era muy bajo y solía causar la burla de muchos jugadores. Sin embargo, pensé que sería bueno postularme como parte de las mesas directivas o del *staff*, muchos de los equipos tienen claro que necesitan gente que trabaje tras bambalinas para que todo funcione: un mánager, entrenadores, psicólogos, analistas, fisioterapeutas y creadores de contenido. En otras ocasiones ya me había dedicado a mantener las páginas de algunos proyectos de deportes electrónicos y de trabajar creando publicaciones en un blog para una empresa de *marketing*, cuyo cliente era una empresa de equipo de cómputo; esta actividad es interesante, pero no iba a dejarme estar cerca de la acción. Decidí utilizar mi licenciatura en psicología y postularme para esa posición en los equipos.

Me parecía que ese lugar me permitiría acompañar no solo a los jugadores, sino también a los entrenadores, analistas y a todos los involucrados en el desempeño del equipo; por otra parte, podría ofrecer algo más que simplemente estar ahí, observando y registrando para mi investigación. Poner mis conocimientos de psicología al servicio de mis interlocutores me parecía un trato justo, especialmente para los equipos amateurs o semiprofesionales, quienes no suelen tener un ingreso económico para mantener sus organizaciones deportivas. Está de más decir que durante los distintos procesos de reclutamiento que atravesé, siempre hice explícitos mis objetivos, lo que estaba haciendo y para qué, esto también incluía dos aclaraciones importantes: primero hacer evidente que nunca había trabajado como psicólogo de un equipo de deportes electrónicos, pero que tenía



toda la intención, energía y tiempo para desempeñarme lo mejor posible. En segundo lugar, que mi trabajo como psicólogo no era para dar acompañamiento terapéutico, sino para realizar un trabajo de intervención en las dinámicas grupales de los equipos.

Terminé pasando dos años y ocho meses acompañando a nueve proyectos de deportes electrónicos, de estos, siete eran equipos con la intención de profesionalizarse y dos comunidades de videojugadores mexicanos. Los jóvenes jugadores iban de los 18 a los 26 años, la mayoría se encontraban estudiando, vivían en casa de sus padres y dependían económicamente de ellos. También pude platicar con jugadores que se encontraban terminando sus carreras, algunos estaban a punto de comenzar a trabajar, se encontraban en ese extraño momento de liminalidad en que no estaban titulados, pero ya habían concluido sus estudios. Solo encontré un caso de un jugador que era padre de familia, tenía un negocio propio y mantenía económicamente a su esposa y dos hijos.

Como podrán imaginarse, esto significó cambiar muchas de mis rutinas diarias y de aprender otras formas de utilizar algunos dispositivos y plataformas sociodigitales para poder hacer mi trabajo de campo, lo que explicaré con más detalle. Como era necesario instalar el juego y el servicio de videollamada (Discord) me di cuenta de que mi *laptop* ya no podría servir únicamente para redactar la tesis, de hecho estuve probando muchas formas de hacer mi diario de campo: un tiempo realicé grabaciones de todo lo que ocurría en mi pantalla, después decidí complementar eso con las notas que iba escribiendo en mis libretas, paralelamente fui haciendo una recopilación de imágenes y capturas de pantalla, tuve que pensar en alguna forma de almacenar todo esto de forma ordenada y que tuviera algún tipo de circularidad: mis notas debían llevarme a un archivo de video, pero también a una imagen o redirigirme a un *link* en YouTube, Twitch o Facebook, por mencionar algunas plataformas.

Por supuesto, mi teléfono se convirtió en una herramienta fundamental porque los jugadores solían tener grupos de WhatsApp en los que las mesas directivas organizaban actividades o simplemente comentaban lo que sucedía diariamente. Me parecía importante estar presente lo más posible, hacer evidente que podía conectarme todas las veces que fuera necesario para estar con los equipos.

Cuando comencé mi trabajo de campo, pensé que mi diario iba a estar incompleto de alguna manera, tenía claro que antes ya se habían

escrito etnografías en mundos virtuales (Boellstorff, 2008), pero la circunstancia de encierro me hacía sentir inseguro sobre la validez de lo que podría escribir y reflexionar acompañando a jugadores mexicanos que no vivían en la misma ciudad y a los que probablemente nunca conocería cara a cara. Sin embargo, con el paso del tiempo noté que mi diario de campo crecía velozmente.

Cada equipo tenía una dinámica y rutina distinta, algunos entrenaban por las tardes, pero también había equipos que preferían conectarse en las madrugadas; como he dicho, mi objetivo era poder estar ahí y registrar todo lo que ocurría ante mi presencia: las reglas y sus excepciones, los conflictos y las formas de solucionarlos, los lazos amorosos, sus rupturas y las consecuencias que estas tenían en las dinámicas de los equipos, las relaciones de poder y las formas en que se generaban alianzas, amistades con base en pequeños gestos de cariño como enviar un meme o mandarle comida a alguien a través de DiDi o Uber. Muchas de estas actividades ocurrían cuando muchos de los jugadores tampoco se conocían en persona, esto puede producir una sorpresa en cualquier persona, para mí corroboraba que nos encontramos en un momento en que nuestra presencia ha podido comprimir la situación espacio-temporal, superando –al menos en estos casos– la división entre estar conectado o no.

Registrar todas estas situaciones me convencieron de que ya estaba en campo. De hecho, comencé a notar que mis hábitos cambiaron: mis horas de sueño se ajustaban a las de los equipos, empecé a consumir contenido relacionado con el videojuego (*streamers*, *casters*, torneos), también a resentir pasar tanto tiempo sentado: en algunas temporadas padecí un dolor de espalda que me llevó a considerar comprar una silla ergonómica, aunado a eso algunos meses padecí un dolor en los antebrazos debido a una mala postura en mi forma de sentarme. Comencé a preocuparme más por cómo configurar mi máquina para que pudiera mantener un rendimiento aceptable considerando las sesiones tan largas de entrenamiento, cambié mi monitor y me compré unos lentes que reflejaran los rayos UV por el cansancio visual, después compré unos audífonos profesionales para mejorar la experiencia de juego, pero también porque los que tenía lastimaban mis orejas. Esta red sociotécnica me ayudaba a hacer un mejor registro de lo que sucedía en los entrenamientos y me hizo notar que mi cuerpo estaba más que presente en esta curva de aprendizaje que atravesaba con los equipos.



En realidad, por un tiempo tuve dificultades para distinguir cuándo estaba en campo y cuándo no. El hecho de que mis interlocutores me vieran "conectado" en WhatsApp todo el tiempo suponía que mi presencia en campo era constante, pensé mucho sobre qué tanto debía registrar de todos los intercambios que ocurrían: ¿era relevante escribir en mi diario que un jugador me escribiera a las dos de la mañana para entrenar?, ¿era importante tener una captura de pantalla del meme que circulaba en el grupo del equipo esa semana? Al principio, como les sucede a muchos colegas, todo parece interesante y digno de ser registrado, poco a poco fui notando que mi observación se fue afinando. Así pues, mis notas fueron siendo mucho más precisas.

Este proceso me llevó a reflexionar que el trabajo de campo en realidad es un proceso de construcción constante y si bien al principio parece que estamos frente a una cascada interminable de información, eventualmente todo eso es ordenado en una estructura que responde a las necesidades de la investigación, especialmente cuando escribimos un reporte, un capítulo de libro o un artículo académico (De Seta, 2020). Volver a las notas del diario después de un tiempo supondría, en este sentido, un ejercicio más de reconstrucción del campo y de su posible reinterpretación.

Me parece esencial pensar en todas esas otras formas como los investigadores ponemos el cuerpo, y enfatizar que nuestros desplazamientos no son ya únicamente espaciales, sino que también pueden ser temporales (Barley, 2018) y mediados por distintas tecnologías digitales (Hine, 2015). Esto significa que siempre está abierta la posibilidad de pensar en otras formas de construir una presencia en campo y cómo cambia esto nuestro trabajo de registro, en mi caso esto es importante si consideramos que una práctica como videojugar está ligada primeramente al cuerpo. Sin cuerpo no hay posibilidad de habitar ningún mundo virtual. Puede parecer que mi experiencia es una franca contradicción con la idea de Park y la experiencia de Wacquant; aunque no he "ensuciado mis pantalones" literalmente, mi inmersión al campo supuso poner el cuerpo como una forma de compromiso para intentar captar esa "realidad" que vivían los jugadores que colaboraron conmigo.

Una desigualdad inherente. La jerarquía del equipo

Julieta Quirós (2015) narra que Marcio Goldman solía decir que el trabajo de campo era una etapa del método para encontrar lo que no se buscaba,

está claro que no hay una ruta preestablecida para saber cómo entrar, permanecer y salir del campo, agreguemos todas las circunstancias imprevistas en las formas en que tejemos relaciones en campo y terminaremos con muchas más preguntas que certezas. En esta sección utilizaré dos situaciones inesperadas que me llevaron a pensar en la importancia de asumir un lugar ante los equipos, aunque esto me resultara contradictorio con mis ideales e intenciones iniciales. Se trata de un tema que no había pensado seriamente hasta que me vi envuelto en un entramado de relaciones que me parecían contradictorias y, hasta cierto punto, chocantes.

En mis primeros procesos de reclutamiento —que, por cierto, solían ponerme algo nervioso— intentaba presentarme con la ingenuidad y curiosidad propias de alguien completamente inexperto, no me interesaba ser visto como un especialista, sino que se percibiera una transparencia sobre quién era yo, qué hacía ahí y qué podía ofrecer a los equipos. En la medida de lo posible evitaba hablar sobre mis credenciales académicas —excepto la de psicólogo— hasta pasar todos los filtros, me interesaba ser elegido por lo que sabía y donde fueran consideradas mis debilidades.

En uno de los equipos el reclutamiento consistió en una primera selección de perfiles a través de Google Forms, después una reunión grupal y finalmente una entrevista personal a través del servicio de videollamada (Discord). Si todo salía bien, podías pasar a una fase de prueba que duraba un tiempo establecido por la mesa de consejo y luego obtener ya un lugar en la organización deportiva. Fui seleccionado para la reunión grupal, en la que el fundador —a quien llamaremos H.— nos habló sobre la historia del equipo, los nombres que había tenido antes, su visión, misión, el organigrama interno y los valores que regían a la organización deportiva. H. nos advirtió que toda esa información iba a ser importante para la siguiente fase, esto produjo un repentino silencio entre todos los aspirantes que interpreté como una tensión propia del deseo de formar parte del equipo. La estructura de la presentación era tal que daba la impresión de que estábamos aplicando para un trabajo en alguna empresa y no tanto para un equipo amateur de deportes electrónicos.

Después de la presentación, H. elegía a un aspirante al azar para ir a una sala privada y ahí entrevistarlo. Noté que la mayoría iba desapareciendo de la sala, lo que significaba que habían sido eliminados del proceso. Llegó mi turno, H. comenzó preguntándome los nombres anteriores del equipo, por fortuna había anotado todo y respondí in-



mediatamente sin dudar. En la entrevista intenté hacer énfasis en mis conocimientos de psicología y cómo podría servir eso al equipo, H. ignoró completamente el tema porque estaba buscando una pregunta más, después de un silencio comentó: "Aquí viene la pregunta con la que todos se equivocan, si la respondes bien estás dentro… ¿Por qué quieres entrar al club?". No entendí por qué se suponía que esta pregunta era la más difícil, bastaba con explicar tus intenciones. Comencé hablando sobre lo que quería aprender y lo que esperaba aportar al equipo, en el momento en que estaba a punto de hablar nuevamente sobre mis conocimientos en psicología fui interrumpido: "Esa no es la respuesta que esperábamos, estás fuera".

Sentí mucha confusión, de hecho, recuerdo mi rostro desconcertado en la pantalla. Intenté pensar qué había hecho o dicho mal. Al ver mi cara ofuscada, H. me dijo que "la respuesta debía empezar diciendo que estabas seguro de querer estar dentro y ya". Esto solo me hizo sentir más confundido. Francamente no encontraba la lógica, especialmente porque la pregunta comenzaba con un "por qué", sentí que H. estaba demasiado seguro de su postura y de alguna manera representaba una figura de autoridad con la que resultaba difícil negociar. Decidí no discutir más, no iba a poder entrar a este equipo, pero no perdía nada pidiéndole una entrevista para mi proyecto de investigación.

En cuanto expliqué mi objetivo y que la entrevista serviría para mi trabajo de doctorado, la actitud de H. cambió rápidamente:

> Oye, a ver, mira… aquí no aceptamos a cualquiera, por eso tengo que hacer estos filtros, pero esto que acabas de decir te ha puesto de nuevo en el juego. Yo creo que te pondré en la parte administrativa, necesitaré que trabajes de cerca con el entrenador y discutan los problemas que aparezcan en el equipo. Nos vemos mañana a las 9 p.m. para la siguiente fase y claro, luego hablamos para lo de la entrevista.

H. me asignó al área que él llamaba "capital humano", que consistía en atender las necesidades de los jugadores. Más tarde eso me llevaría a poder ser el mánager del equipo. Automáticamente obtuve el rango de administrador en el servicio de videollamada que utilizaba el equipo y recibí un correo con un archivo de Excel en el que se detallaba mi horario (de las 19:00 a las 2:00) y mis funciones. H. me advirtió que por ser

inexperto tendría trabajos y tareas extra, mis primeras responsabilidades fueron revisar un libro de administración de empresas de Lourdes Münch y entregar semanalmente a H. un reporte que hablara de los problemas, tensiones y otras situaciones que yo observara en el equipo.

Al principio me parecía que todo iba bien; sin embargo, empecé a notar actitudes extrañas en los jugadores. Cuando me conectaba a la sala para la videollamada de repente los jugadores se quedaban callados, cuando terminaban los entrenamientos todos se desconectaban de Discord y se despedían, pero los encontraba conectados en el videojuego. Era como si deliberadamente me evitaran. El hecho de que formara parte del *staff* hacía que me trataran diferente, con una cierta distancia, no estábamos en el mismo nivel. Esto me parecía problemático porque mi intención era poder estar con ellos la mayor cantidad de tiempo posible y estaba sucediendo lo opuesto, podía acompañarles, pero desde la distancia que la jerarquía del organigrama lo permitía. Por supuesto, este es un asunto que no consideré nunca.

Dediqué algunas sesiones a platicarles a los jugadores en qué consistía mi trabajo en el equipo, así como también los objetivos académicos que me había planteado, y en vez de que esto trajera calma produjo más inquietudes: "¿O sea que vas a anotar todo lo que digamos?, ¿y eso qué tiene de importante o qué?, ¿o sea, estás haciendo un libro de nosotros?". Descubrí que la relación de horizontalidad que tanto había idealizado no iba a ser posible de forma tan inmediata, sabía que la presencia del investigador causa curiosidad y duda, pero esta era una situación completamente distinta porque implicaba una serie de lazos jerárquicos y de poder que no podía ignorar.

Como podrán imaginar, algunos jugadores se comportaban distinto –hablaban menos, decían menos groserías, obedecían las reglas establecidas por el entrenador– mientras estaban conectados. Con el tiempo descubrí que había que representar ese rol de autoridad, pero que eso debía funcionar en tiempos específicos, los entrenamientos son un proceso con un ritmo particular y fue central entender los momentos que componen un entrenamiento, al menos para que pudieran distinguir entre el psicólogo del equipo y el compa con el que podías jugar y platicar de lo que sea. Mientras entrenaban yo evitaba bromear, reírme de sus chistes y trataba a todos con respeto, construí una distancia como de ese alguien que está evaluando el desempeño de otro; pero una vez terminado el tiempo de



entrenamiento me permitía hablar con más soltura, bromear o jugar con ellos sin el objetivo propio de la disciplina deportiva.

Entender ese ritmo de los entrenamientos para saber cómo estar con mis interlocutores fue un asunto difícil: durante las primeras semanas pasé mucho tiempo en silencio, observando, escuchando y tomando muchas notas de lo que sucedía en los entrenamientos. Esta rutina cambió cuando H. me llamó la atención diciendo: "Oye, la neta parece que no estás haciendo nada". Me justifiqué diciendo que primero necesitaba familiarizarme con las rutinas, los jugadores –cosa que no era mentira–, pero por otro lado estaba intentando resolver cómo construir mi presencia con los jugadores considerando la carga simbólica de poseer un rango jerárquico en el equipo.

Con el tiempo, los jugadores fueron permitiéndome acompañarlos en sus conversaciones casuales y así comencé a escuchar su forma de estar en el mundo: cómo era la vida familiar, escolar, qué habían comido en la semana, qué cosas disfrutaban del juego y qué otras les causaban disgusto, las conversaciones eran de lo más interesantes porque bien podían debatir sobre el objetivo de la educación, sus proyectos a futuro y la búsqueda de un trabajo que sabían que iba a ser precario. Mientras platicábamos no importaba ganar o perder –como ocurría en los entrenamientos–, sino que nos sumergíamos en el ocio y el placer de pasar el rato juntos. En estas conversaciones comencé a escuchar sus opiniones sobre cómo se suponía que debía funcionar el equipo de forma más honesta.

Hasta aquí he narrado cómo hice para equilibrar la balanza y poder formar parte de las conversaciones cotidianas de los jugadores; sin embargo, quisiera hacer énfasis en que ser estudiante de doctorado fue la razón por la que me consideraron nuevamente como alguien a quien valía la pena tener en el equipo y eso había creado ya una situación de desigualdad con mis interlocutores. Este hecho posee una lectura más, mi presencia para H. era valiosa porque de alguna manera aproximaba al equipo a algo que él imaginaba como profesional; en distintas ocasiones H. enfatizaba lo importante que era tener gente "preparada".

De hecho, cuando H. solicitaba mis reportes solía decirme enfrente de todos que debía utilizar citado APA y una plantilla que él había diseñado, porque eso haría ver más "científico y serio" lo que yo explicaba ahí. Se trataba de un documento que aspiraba a una objetividad que a mí me resultaba completamente ajena; también hubo ocasiones en que H. corregía

mis notas, agregando o quitando detalles de una forma que a veces me parecía completamente arbitraria. En ese periodo no pude dejar de pensar en cómo mi interlocutor estaba interviniendo en la forma de escribir mi diario de campo, eso venía acompañado de una cierta desazón. Ser corregido tantas veces y en ocasiones siendo evidenciado frente a los jugadores era una experiencia por momentos frustrante y que solía desanimarme. En retrospectiva disfruté enormemente ese ejercicio porque me llevó a reflexionar mucho sobre mi forma de observar, registrar, pero también de interpretar lo que sucedía cada día.

Más allá de lo que significó esta experiencia para mí, comenzó a llamarme la atención la fuerte influencia que tenía imaginar un equipo "profesional" y todo lo que se hacía para alcanzar ese imaginario; por ejemplo, comenzando con lograr que el equipo estuviera convencido de que esa era *la forma* de organizar un equipo de deportes electrónicos: con profesionistas, manuales, jerarquías, misiones, visiones, organigramas, procesos de evaluación, reclutamiento, amonestación. Todo lucía serio y formal, lo único que faltaba era el dinero para solidificar la profesionalización en sí.

Aunque el equipo nunca tuvo un inversor o un patrocinador, el hecho de que se imaginara la presencia eventual del dinero parecía articular para algunos miembros del equipo una razón suficiente para mantener todo ese orden, necesario –por supuesto– como en cualquier otra disciplina deportiva. El asunto era que para otros jugadores había otras cosas más valiosas además de la búsqueda del dinero; de hecho, algunos jugadores pensaban que el dinero llegaría como un plus, lo primordial era sentir una pasión por el juego y poder disfrutar el tiempo compartido con el equipo.

¿Cuál es el valor de estar entrenando diariamente?

El lugar de H. en el equipo era algo confuso, formaba parte del equipo, estaba en la mesa directiva, diseñaba las planeaciones de entrenamiento, desarrollaba sistemas de evaluación para los jugadores y las mesas directivas, estaba a cargo del proceso de reclutamiento, actualizaba la visión, misión, organigrama y escribía un método de entrenamiento que mantuvo en secreto a lo largo de todo el tiempo que estuve en su equipo. H. daba la impresión de ser una persona metódica, todo lo que se hacía debía tener un fundamento o una regla; sin embargo, los jugadores percibían lo contrario, se trataba de un jugador impulsivo, que no delegaba respon-



sabilidades y tenía serias dificultades para trabajar en equipo. Tomaba muchas decisiones de forma unilateral y los jugadores no sabían cómo abordar esto con él, puesto que esa conversación siempre terminaba con la posibilidad de ser expulsado.

En ese periodo de tiempo supe que H. recién había terminado de estudiar la carrera de Administración de Empresas. Aunque H. esperaba ser considerado un líder por sus compañeros, en realidad estaba logrando que los jugadores aborrecieran la figura de autoridad que representaba; ante mi propuesta de hablar abiertamente del tema, H. se quejaba diciendo que mi perspectiva era producto de mi inexperiencia en los deportes electrónicos y que no sabía cómo resolver estos conflictos.

El punto de inflexión fue que H. comenzó a plantear con más frecuencia que todos los miembros de la organización eran un recurso humano que debía estar dispuesto a hacer lo que fuera necesario para que el equipo creciera; desde su perspectiva, los jugadores debían tener la pasión suficiente como para alimentar esa hambre que les permitiría subir su nivel y crecer profesionalmente. Para los jugadores esta visión era una exageración, en algún punto, uno de los jugadores me dijo: "¿Cómo espera que le obedezcan? O sea, estamos aquí por gusto, no para que nos estén regañando y mandando… ni que nos pagaran por entrenar… no somos jugadores con sueldo".

Este desencuentro al interior del equipo me ha llevado a pensar en cómo se construía una noción sobre lo que era valioso. ¿Qué significaba exactamente "estar aquí por gusto"? De alguna manera esta diferencia implicaba una forma de concebir el uso del tiempo en relación con el juego, el deporte y el trabajo a partir de la idea de un día recibir un pago por ser atletas digitales. Como podremos ver, resulta difícil distinguir las fronteras entre cada concepto en una actividad tan rutinaria para los jugadores. Cuando los jugadores conciben el tiempo de juego como parte de una disciplina en la que hay que invertir energía, dedicación y esfuerzo se está planteando de fondo que hay que aprovechar el tiempo; me parece que esto supone concebir la idea de que los jugadores se conectan no solo porque deseen divertirse. Este giro me parece fundamental porque refleja un sentido de valor asociado al tiempo.

El asunto de cómo se establece el valor no es una nimiedad, así pues, entender esta dimensión nos permitirá entender las estructuras, jerarquías y discursos de las organizaciones deportivas. De alguna manera,

la decisión –aparentemente arbitraria– de establecer valor a un bien o servicio implica considerar una serie de supuestos implícitos sobre lo que vale la pena. Para David Graeber (2018) se trata de un concepto teórico radical porque todo lo que los seres humanos hacen, desean, sienten y organizan se asocia con valor o valores, se trata de una noción que nos permite indagar en las preferencias que tienen los jugadores, sus relaciones e interacciones mientras se conciben a sí mismos como atletas digitales profesionales.

El desencuentro de H. y sus jugadores muestra, en principio, dos actitudes esenciales: por un lado, la importancia que tiene la pasión por el juego como una estrategia de desarticulación de su valor económico y en la que la acumulación de poder o riqueza se trata –aparentemente– con despreocupación y, por el otro, la certeza de que la única forma de entrar en la industria de los deportes electrónicos y escalar en ella es asumiendo lo que M. Marzano (2011) llama la sensibilidad neoliberal, entendida como ese cálculo de riesgos que busca abiertamente acumular riqueza y poder a través del capital social, cultural o económico. Las organizaciones deportivas integran un entramado de principios con los que se establece su valor, incluso cuando no se hable abierta y explícitamente de este.

Con el paso del tiempo aprendí que esta es una lectura ingenua porque está centrada únicamente en el valor económico como eje central que articula toda posibilidad interpretativa. En realidad, la reflexión antropológica sobre el valor es un asunto irresuelto. Graeber (2018) ha explicado ya que solemos confundir con facilidad el sentido sociológico y económico del valor cuando nos referimos a un objeto o actividad. En algunos casos quizá nos encontremos más bien ante una reflexión sobre lo "apropiado", "deseable" o la importancia de algo y no sobre el establecimiento de un costo.

Cuando los equipos no logran convenir un significado sobre lo que es valioso, esta tensión puede terminar separando a toda la organización deportiva. Esta negociación suele ser difícil y es un punto de transición que no muchos logran atravesar, buena parte de los casos de disolución de los equipos que registré tienen de fondo la pregunta de dónde reside el valor de lo que hacen. Se trata de una construcción de sentido esencial, los jugadores necesitan saber que hay un objetivo más allá que simplemente conectarse para pasarlo bien, que entrenar para ganar dinero o competir para aumentar de alguna manera algún tipo de capital. Cada miembro de la organización deportiva necesita saber que lo que



hace contribuye al crecimiento del equipo; Richard Sennett (2018) ha explicado que todos tenemos la necesidad de sentirnos útiles, de saber que servimos para algo y que somos buenos haciéndolo.

El valor está constituido por elementos muy diversos, por ejemplo, cuando crean sus organigramas con reglas, jerarquías y tipos de relaciones entre sus miembros, cuando diseñan planes de entrenamiento diarios y establecen una forma de acompañamiento para los jugadores, lo que supone un tipo de trabajo de cuidado que no puede cuantificarse. También cuando juntos imaginan obtener patrocinios y contratos que les permitan recibir una retribución económica, a veces lo valioso es reunirse con los jugadores que uno admira y aprender cosas juntos. Al mismo tiempo, hay una dimensión estética del juego que produce un tipo de placer que es propio de la experiencia de jugar.

Con esto quiero hacer evidente que el valor no puede leerse únicamente en términos económicos. Corremos el riesgo de hacer una mala lectura cuando intentamos entender la producción de valor en función de cuánto dinero ganan –o pierden– las personas haciendo algo. En términos analíticos esto es problemático porque dificulta nuestra capacidad para distinguir conceptualmente al juego del deporte y paralelamente del trabajo. Sin embargo, me parece esencial reconocer –al menos de principio– que esta transición no es total y que implica muchos elementos que se mezclan simultáneamente. He pensado que una posible forma de imaginarlo es como un péndulo que oscila entre el juego, el deporte y el trabajo. Esa metáfora, que he pensado en llamar “péndulo del valor”, también nos permite notar la dificultad de captar las transiciones, puesto que ocurren en una especie de continuo que se encuentra siempre en movimiento.

En esencia puedo afirmar que cuando los jugadores consideran que estar en un equipo vale la pena significa que todos estos elementos se articulan y que el movimiento del péndulo es fluido. Cuando el péndulo se detiene en un solo lugar –el del juego, el deporte o el trabajo– entonces los miembros del equipo comienzan a experimentar una cierta pérdida de sentido: ¿vale la pena que me regañen tanto por algo que originalmente me producía placer?, ¿cuánto tiempo más debemos aguantar todas estas juntas si no estamos ganando nada?, ¿para qué entrenamos tanto si no estamos inscritos en algún torneo?, ¿tiene sentido hacer las planeaciones de entrenamiento semanales si los jugadores están desmotivados?

Los equipos permanecen juntos porque es valioso estar ahí, cabe la posibilidad de que algunos se mantengan al menos hasta que aparezca algo más valioso: para algunos eso significa encontrar un equipo nuevo, pero también puede tratarse de pasar más tiempo con los amigos, la pareja, la familia o dedicarse a una actividad académica o laboral. Por esta razón, resulta improductivo quedarnos en el nivel de la lectura puramente económica, porque algunas cosas que son valiosas para los jugadores y que definen su forma de tomar decisiones exceden la presencia/ausencia de dinero.

A manera de cierre. Una breve reinterpretación del fracaso

Son pocos los casos de equipos que comienzan con una inversión económica fuerte y con una infraestructura. Buena parte de los equipos de deportes electrónicos comienzan de la nada, uniendo las voluntades de muchas personas que espontáneamente integran sus inquietudes en la búsqueda de alcanzar algo: desde ganar un torneo hasta lograr convertirse en una marca que compita globalmente para obtener patrocinios. La lectura económica, aquella que nos limita a ver los cálculos de riesgos y beneficios para acumular cualquier forma de capital, nos conduce a ver una especie de curva de aprendizaje casi siempre progresiva y lineal: los jugadores comienzan en el nivel amateur, pasan a uno semiprofesional y posteriormente se convierten en atletas digitales profesionales.

En cambio, mi experiencia en campo me mostró la importancia que tienen los tropiezos y fracasos en este proceso. En algún momento de mi trabajo de campo me resultaba problemático explicar por qué los jugadores abandonaban los proyectos que habían construido con tanto esfuerzo y con un cuidado artesanal. ¿Por qué alguien abandonaría su propio trabajo?, y más interesante aún, ¿por qué algunos jugadores siguen intentando convertirse en atletas digitales y en iniciar nuevos equipos? No hay una respuesta concluyente, pero podríamos afirmar que en esencia los jugadores están cambiando el significado de lo que consideran valioso.

La experiencia de ver un equipo que desaparece espontáneamente, sin mayor explicación, suele ser una situación que desalienta cualquier iniciativa que puedan tener los jugadores, entrenadores, analistas, fisioterapeutas o psicólogos de los equipos. Sin embargo, noté que los jugadores aprenden a mejorar distintos procesos a partir de estas experiencias de



fracaso, lo que supone ajustar la forma de establecer lazos con otros, reorganizar las estructuras y jerarquías, negociar otras formas de delegar responsabilidades, por supuesto mejorar procesos técnicos, por ejemplo, las estrategias de reclutamiento, entrenamiento, moderación y manejo de medios de comunicación, etc. Resulta inevitable pensar en el paralelo que esto tiene que ver con el trabajo etnográfico, ahí el investigador también se encuentra en una situación de la que debe aprender a ajustar y cambiar sus formas de pensar, observar y registrar. Lograr esto supone atravesar una serie de tropiezos y errores propios del trabajo de campo.

Esta adaptación implica también una cierta flexibilidad y reflexividad que deben mantenerse a lo largo de todo el proceso, con el fin de que exista una cierta capacidad de pensar nuestra forma de conducirnos en campo. No hay nada nuevo en pensar al error como fuente de conocimiento, escribirlo termina por invisibilizar todas las sensaciones que implican desaprender lo que nos enseñan los libros para confiar más en lo que encontramos en campo.

Los jugadores, como el etnógrafo, aprenden –idealmente– de sus tropiezos para enfrentar las condiciones ambiguas y paradójicas que ocurren en campo con el fin de intentar entender cómo entienden y habitan otros el mundo. Sin querer logran algo inesperado: terminan aprendiendo más sobre sí mismos.



Bibliografía

Barley, Nigel (2018). *El antropólogo inocente: Notas desde una choza de barro* (31 ed.). Barcelona: Anagrama.

Boellstorff, Tom (2008). *Coming of Age in Second Life: an Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton: Princeton University Press.

De Seta, Gabriele (2020). "Three Lies of Digital Ethnography", *Journal of Digital Social Research*, 2(1), pp. 77-97. Consultado en https://doi.org/10.33621/jdsr.v2i1.24

Duneier, Mitchell, Philip Kasinitz y Alexandra Murphy (eds.) (2014). *The Urban Ethnography Reader*. Oxford: Oxford University Press.

Graeber, David (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Hine, Christine (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Londres: Bloomsbury.

Marzano, M. y N. Barri (2011). *Programados para triunfar: nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada.* México: Tusquets.

Quirós, Julieta (2015). "Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 7(17), pp. 47-65.

Sennett, Richard (2018). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

Wacquant, Loïc (2004). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Madrid: Alianza.

Iván Flores es doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Profesor en la Universidad Iberoamericana Puebla y en la Escuela de Humanidades y Educación del Tec de Monterrey. Interesado en el estudio de las culturas digitales, las apropiaciones tecnológicas y la presencia de las tecnologías en la vida cotidiana. Sus trabajos han abordado el problema de las metodologías mediadas por lo digital, especialmente en el caso de la etnografía, así como en el proceso de construcción de objetos y marcos teóricos para la investigación social.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

APRENDER A VER Y SENTIR LO INVISIBLE: PEDAGOGÍA SOMÁTICA EN PRÁCTICAS ESPIRITUALES ALTERNATIVAS

LEARNING TO SEE AND FEEL THE INVISIBLE: SOMATIC LEARNING IN ALTERNATIVE SPIRITUAL PRACTICES

Yael Dansac*

Resumen: El artículo expone un proceso de aprendizaje somático progresivo que tiene como objetivo la producción de un cuerpo sensible capaz de interactuar con agentes no humanos promovidos en prácticas espirituales de inspiración New Age y neopagana. Los rituales contemporáneos realizados en el sitio arqueológico de Carnac, Francia, se toman como base etnográfica y empírica al considerarlos espacios de aprendizaje sensorial donde los participantes desarrollan su atención corporal para verificar la eficacia de las técnicas implementadas. El análisis muestra que los elementos principales que componen la pedagogía somática aplicada son el aprendizaje de un lenguaje sensorial alternativo, la ejecución de técnicas corporales, la práctica de la visualización y la incorporación de imaginarios somáticos.

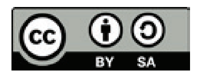
Palabras claves: aprendizaje sensorial, experiencia somática, espiritualidad, neopaganismo, Carnac, megalitos, Francia.

LEARNING TO SEE AND FEEL THE INVISIBLE:
SOMATIC LEARNING IN ALTERNATIVE SPIRITUAL PRACTICES

Abstract: This article describes a progressive somatic learning process that aims to produce a body sensitive enough to interact with the non-human agents promoted in New Age and neopagan spiritual practices. Contemporary rituals organized at the archeological site in Carnac, France, are the empirical research subject of this ethnography. These rituals are approached as spaces for sensory

* Universidad Libre de Bruselas. Bélgica.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 173-201
Recepción: 31 de julio de 2023 • Aceptación: 5 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





learning where participants tune into their body in order to verify the effectiveness of the techniques. As shown in the analysis, the core elements of the somatic learning applied in the rituals include the incorporation of an alternative sensory language, body techniques, visualization, and somatic imaginaries.
Keywords: sensory learning, somatic experience, spirituality, neopaganism, contemporary paganism, Carnac, megaliths, France.

Introducción

En los últimos veinte años, diversos investigadores han analizado la dimensión corporal y sensorial de la experiencia vivida por quienes participan en prácticas que promueven una concepción holista del ser humano[1] (De la Torre y Gutiérrez, 2016; Jamison, 2011; Pierini *et al.*, 2023; Pike, 2001). Los resultados obtenidos por dichos estudios han señalado la primacía de lo sensorial en la elaboración y socialización de experiencias de naturaleza espiritual, así como también el rol otorgado a los sentidos como herramientas utilizadas para construir experiencias valorizadas como trascendentes. Esto ha revelado la importancia acordada al cuerpo como espacio donde los participantes registran dichas experiencias de manera sensorial y emocional. Entre las prácticas holísticas analizadas, aquellas asociadas a los fenómenos heterogéneos identificados como New Age[2]

[1] A diferencia de la concepción dualista que distingue cuerpo y alma, en las prácticas espirituales holistas el cuerpo se considera como una unidad que incluye también la mente, el espíritu y el cosmos. Por ende, el cuerpo es el espacio en donde se experimenta sensorialmente una reconexión a nivel cognitivo y significativo (De la Torre y Gutiérrez, 2016: 154).

[2] Heredero de las sociedades teosóficas del siglo xix, el New Age es un fenómeno heterogéneo y la expresión de una espiritualidad global. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2011: 188) lo han teorizado como un circuito en el que las tradiciones locales y autóctonas se ofrecen a los practicantes como fragmentos descontextualizados de su origen, como una matriz de resignificación de las mismas basada en algunas creencias comunes entre las que destacan: la llegada de una nueva era astrológica marcada por la convivencia armónica entre todas las tradiciones culturales existentes entre sí y con la naturaleza; la idea del universo como un sistema energético en el que cada elemento se encuentra interconectado y la noción de transformación personal basada en el autoconocimiento.



y neopaganismo[3] han servido como casos de estudio ideales para explorar nuevas jerarquías sensoriales que valoran el tacto como sentido clave para percibir la presencia y agencia de entidades convocadas, tales como energías y espíritus (Rountree, 2006; Lombardi, 2023: 77).

Desde la antropología, el análisis de la construcción cultural del cuerpo ha impulsado el conocimiento sobre la socialización de las experiencias corporales y sensoriales. El enfoque corporal, interesado en cómo determinadas prácticas culturales se inscriben en el cuerpo (Blacking, 1977), surgió como una crítica al textualismo característico de la antropología de principios de los años ochenta.[4] En la década siguiente, el interés antropológico por el cuerpo dio lugar a un giro sensorial que centró la atención en la identificación de distintos patrones culturales de percepción sensorial que forjan la experiencia humana (Howes, 2018: 7). Dicho proceso dio lugar a una orientación metodológica llamada "corporización", que está fuertemente influenciada por la obra de Maurice Merleau-Ponty (1945, 1964) y por los escritos de Pierre Bourdieu (1977: 124). El primero propuso romper con el dualismo cartesiano que separaba el cuerpo de la mente,[5] y el segundo brindó un enfoque de la corporización en el que la noción del cuerpo incluye los sentidos, las emociones y la conciencia.[6] El paradigma de la corporización al cual me adscribo fue propuesto por Thomas J. Csordas (1990), quien aborda analíticamente la experiencia corporizada que los individuos tienen de su propio cuerpo y las formas como lo utilizan para interactuar con su entorno físico y social. A partir

---

[3] Las espiritualidades identificadas como neopaganas valorizan las relaciones humanas con la naturaleza y adoptan cosmologías politeístas y animistas (Rountree, 2006: 104). Para Renée de la Torre *et al*. (2021: 4), el neopaganismo representa una salida desencantada de la modernidad, de las religiones institucionales y del capitalismo que busca un horizonte sacro en la naturaleza y en las tradiciones precristianas.

[4] Las aperturas a dicho enfoque fueron desarrolladas por Marcel Mauss (1950) y Claude Lévi-Strauss (1962). Este último se interesó por el vocabulario sensorial que caracteriza los sistemas clasificatorios de las sociedades tradicionales.

[5] Merleau-Ponty (1945, 1964) sostiene que percibimos y actuamos en nuestro entorno a través de formas de actividad experimentadas y sentidas en las que nuestro cuerpo y nuestra mente son inseparables.

[6] El cuerpo puede "sentir" e identificar la obligación, la razón, la belleza, lo sagrado, la curación, etc. (Bourdieu, 1977: 24).



de estas teorizaciones, Csordas desarrolló la noción de "modos somáticos de atención" (Csordas, 1993: 138), definidos como modos culturalmente elaborados de prestar atención a y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros. Dichos modos no son arbitrarios ni están biológicamente determinados, sino que se encuentran culturalmente construidos.

En este artículo, analizo modos somáticos de atención que son característicos de las prácticas de inspiración New Age y neopagana que se realizan en el sitio arqueológico de Carnac. Los datos recabados en este sitio fungen como base etnográfica y empírica para abordar cómo los participantes aprenden a experimentar estas actividades con su cuerpo y sus sentidos. El objetivo del texto es brindar una comprensión lo más completa y fiel posible del proceso de aprendizaje que moldea las experiencias sensoriales de los practicantes. Los datos presentados en este artículo fueron recolectados aplicando una etnografía sensorial caracterizada por la implementación sistemática de distintas herramientas (Pink, 2009). La categorización y el análisis de los datos me permitió identificar y reconstruir un proceso que denomino "pedagogía somática". Los elementos que conforman esta clase de educación sensorial progresiva son susceptibles de ser identificados en otros contextos rituales propios de las espiritualidades New Age y neopaganas. Puntualmente se trata del aprendizaje de un lenguaje sensorial alternativo, la ejecución de técnicas corporales, la práctica de la visualización y la incorporación de imaginarios somáticos.

Desde un punto de vista emic, el objetivo de las prácticas analizadas es acceder a los "poderes curativos" de los megalitos locales mediante la intervención de seres no humanos llamados "espíritus del lugar". Como en el caso de las ceremonias animistas contemporáneas, dichas prácticas funcionan como espacios donde los participantes "aprenden a interactuar de manera adecuada con otras personas, no todas humanas" (Harvey, 2005: 17).[7] El efecto principalmente deseado por los participantes es la adquisi-

[7] La valoración de interacciones humanas con seres no humanos (energías, espíritus, objetos, lo divino) es promovida por las corrientes espirituales que derivan del "nuevo animismo contemporáneo" (Harvey, 2013). Este animismo está centrado en el establecimiento de relaciones horizontales y recíprocas con seres no humanos a los que se les reconoce el potencial de actuar, comunicar y reflexionar.

ción de estados afectivos inscritos en los regímenes emocionales promovidos dentro del New Age y la cultura del desarrollo personal, los cuales son susceptibles de generar las condiciones "objetivamente requeridas para la plena realización del ser humano y su potencial" (Mossière, 2018: 65). Las prácticas también fungen como espacios-tiempo en donde los practicantes establecen interacciones ritualizadas y corporizadas con objetos (Ishii, 2012; Whitehead, 2018), que en este caso son monumentos prehistóricos a los que se atribuye una agentividad "energética" capaz de provocar una transformación de identidad y un encuentro personal con el "otro" (lo divino, lo sagrado, lo trascendente). Las prácticas se encuentran organizadas a través de un protocolo ritual que las divide en distintas etapas. De una etapa a la otra, los participantes desarrollan progresivamente su atención corporal y prestan especial atención a sus sensaciones corporales. Así es como progresivamente aprenden a utilizarlas como herramientas para verificar, experimentar y vivenciar en qué momento y en qué condiciones su cuerpo entra en contacto con la energía de los megalitos.

El texto comienza con una discusión sobre los trabajos que han puesto en evidencia los roles atribuidos a las sensaciones corporales y las distintas estrategias de enseñanza que son implementadas para producirlas e interpretarlas dentro de las prácticas de inspiración New Age y neopagana. A continuación se describe el contexto de nuestro caso de estudio. Se abordan seguidamente los elementos que distinguen a estas prácticas y las herramientas metodológicas aplicadas. Después, se ilustra el protocolo ritual que organiza las prácticas a partir de un relato etnográfico. Finalmente, se analizan los elementos que componen la pedagogía somática identificada. A modo de conclusión, ahondo sobre la relación que podemos establecer entre esta pedagogía y la eficacia otorgada a las prácticas analizadas, así como también en la importancia del tacto como sentido primordial que permite al participante afectar y ser afectado por las entidades convocadas.

Las prácticas espirituales alternativas como espacios de aprendizaje

La recolección de datos etnográficos sobre interpretaciones heterogéneas del cuerpo, especialmente del "cuerpo sensible" como lugar que somos y construimos para existir (Le Breton, 2010), ha permitido explorar el significado otorgado a las experiencias somáticas en contextos rituales propios



de las espiritualidades alternativas. Algunos ejemplos son las ceremonias neopaganas en las que los participantes aprenden distintos modos somáticos de atención para interpretar ciertas sensaciones corporales como producidas por seres no humanos (Rountree, 2006); los rituales neo-chamánicos en los que distintas experiencias sensoriales y olfativas son puestas en valor por quienes dirigen las prácticas como pruebas de una intervención divina (Lombardi, 2023: 77); y las sesiones de curación energética en las que ciertas sensaciones son presentadas como evidencia de interacción con las "energías invisibles" (Pierini *et al.*, 2023). La omnipresencia de referencias al cuerpo en los discursos de quienes participan en este tipo de experiencias parece deberse a los principios que organizan las prácticas. Como lo ilustra la investigación realizada por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2016: 168) sobre el protocolo ritual que organiza las sesiones de baño de vapor prehispánico llamado temazcal, ciertas prácticas funcionan como dispositivos orientados a la producción de sensaciones corporales mediante interacciones ritualizadas del participante con elementos de la naturaleza (árboles, piedras, fuego, agua y tierra, entre otros).

Birgit Meyer (2006) señala que los estudios sobre la experiencia somática aportan conocimientos sobre distintas disciplinas corporales y regímenes sensoriales promovidos por corrientes espirituales contemporáneas. También ponen en evidencia el potencial de diversas prácticas holísticas como espacios donde los practicantes descubren, experimentan e incorporan un corpus de conocimientos relativo al cuerpo y a los sentidos transferible o susceptible de ser aplicado en otros contextos. Los datos expuestos en los párrafos anteriores suscitan la siguiente cuestión: ¿cuáles son los componentes de los procesos de aprendizaje que permiten a los practicantes producir y experimentar estas actividades con su cuerpo culturalmente construido?

Varios análisis han explorado cómo el conocimiento y las habilidades asociadas al cuerpo y a los sentidos se desarrollan en contextos rituales neopaganos. El estudio de Emily Pierini (2016) sobre el proceso de aprendizaje de médiums brasileños identificó cómo los actores desarrollan habilidades para establecer relaciones con los espíritus invocados. Su investigación reveló que dicho aprendizaje toma la forma de una experiencia multidimensional que es a la vez corporal, intuitiva, performativa, conceptual e intersubjetiva. La investigación de David Dupuis (2018) sobre lo que él denomina "aprendizaje visionario" en rituales neo-chamánicos de

ayahuasca que tienen lugar en la Amazonia peruana también reconstruyó procesos específicos de aprendizaje progresivo. Su estudio identificó las interacciones discursivas y pragmáticas que enmarcan el consumo de dicho brebaje alucinógeno y que dan forma a las interpretaciones de las visiones que tienen los participantes.

Aunque estos dos estudios contribuyen a la reconstrucción de procesos de aprendizaje específicos implementados para elaborar experiencias de naturaleza "espiritual", considero que es necesario prestar una atención más profunda a los elementos que configuran la educación somática, tanto en el ámbito individual como en el colectivo, a partir de un enfoque etnográfico sensorial (Pink, 2009). En busca de entender cómo los participantes producen y cultivan un cuerpo capaz de interactuar con entidades no humanas, entre 2015 y 2019 realicé un estudio etnográfico en el sitio arqueológico de Carnac. En los últimos veinte años este espacio se ha convertido en escenario de numerosos cursos, encuentros y ceremonias colectivas orientados a la producción y socialización de experiencias somáticas provocadas por el contacto físico del cuerpo con la superficie de monumentos prehistóricos de piedra.

Contexto del estudio de caso

Carnac es un sitio arqueológico ubicado en el noroeste de Francia célebre por sus numerosos monumentos prehistóricos que toman la forma de bloques de piedra llamados megalitos y de tumbas llamadas túmulos (Figura 1). Diversos grupos se reúnen allí para realizar prácticas colectivas, generalmente de un día de duración. Estas actividades promueven interacciones ritualizadas entre seres humanos y no humanos que son susceptibles de ser experimentadas somáticamente. Una de dichas experiencias fue descrita por Marie, una participante oriunda de la región de Carnac de la siguiente manera:

> Cuando me acosté sobre el megalito, sentí su energía en mi cuerpo, en mi columna vertebral. Sentí que la energía de la piedra me realineaba desde dentro. Eso fue muy poderoso. Realmente sentí la energía del lugar, sentí lo que me estaba haciendo (Marie, 6 de mayo de 2017).[8]

---

[8] Los actores son citados con seudónimos.



Las prácticas analizadas entremezclan técnicas corporales[9] derivadas de tradiciones populares relativas a los poderes curativos de los megalitos (Boismoreau, 1917) y conocimientos de carácter holista sobre el cuerpo que empezaron a difundirse en Francia a partir de 1980 a través de revistas esotéricas.[10] Marie, como otros participantes, considera que Carnac reúne tres características principales que hacen del lugar un espacio ideal para "conectarse" con ella misma, con la naturaleza y con el universo. Al igual que otros sitios arqueológicos convertidos en lugares de culto por quienes se adhieren a espiritualidades alternativas, el paisaje megalítico de Carnac es considerado como un "paisaje natural sagrado", un "lugar energético" y la obra de "antiguos constructores" que tenían "otros" conocimientos sobre su entorno. Como lo ilustra la siguiente frase, los discursos de los especialistas que dirigen las prácticas hacen eco de estas concepciones: "El paisaje natural sagrado de Carnac, con sus megalitos, nos sirve de entorno para equilibrar nuestras energías" (Eric, 13 de diciembre de 2015). Si los conocimientos de los especialistas son aceptados por los participantes como "legítimos" es porque los primeros ostentan una autoridad moral ante el grupo (Durkheim, 1992 [1902]: 25). Esto significa que su autoridad solo existe si es reconocida por los participantes. Estos últimos le conceden una obediencia consentida porque consideran que el especialista tiene conocimientos sobre los megalitos que son susceptibles de ser reformulados o enriquecidos por sus propias experiencias y conocimientos.[11]

---

[9] Las técnicas corporales movilizadas en las prácticas analizadas ponen en evidencia la manera en que los miembros de una sociedad utilizan su cuerpo. Su análisis en este texto no se limitará a la clasificación de movimientos, sino que implicará su examinación en los contextos histórico-culturales en los cuales se insertan, los objetivos que los actores les confieren y los conocimientos que las nutren (Mauss, 1950: 369).

[10] El proceso de génesis local de las prácticas analizadas fue reconstruido por Dansac (2021: 5-8).

[11] El tipo de autoridad que ostentan los especialistas no la obtienen simplemente en virtud de su cargo y no conlleva una "aceptación irreflexiva" por parte del participante. A diferencia de los maestros que forman parte del sistema educativo francés (Bourdieu y Passeron, 1977: 71), los especialistas no buscan mantener ni promover un orden social determinado y los conocimientos que brindan son susceptibles de ser modificados, nutridos o reformulados por el participante.



Figura 1
Grupo haciendo una caminata energética en los alineamientos
(Dansac, Carnac, 2015)

Las prácticas analizadas no son identificadas por los especialistas como "espirituales" o "rituales". Estos las proponen como actividades lúdicas y terapéuticas. Sin embargo, estas prácticas son experiencias que estructuran y producen subjetividades e identidades. Su potencial "espiritual" reside en la calidad de las relaciones y experiencias que buscan producir un reencuentro con uno mismo y un cambio en las relaciones con uno mismo y con los demás (Heelas, 2009: 792), así como una búsqueda de autenticidad, verdad y trascendencia (Mossière, 2018: 61). Constituyen prácticas rituales porque son portadoras de significados, expresan una serie de valores e ideas culturales, ponen en relación elementos dispares haciéndolos interdependientes, se caracterizan por su dinámica interna y constituyen dispositivos orientados a la producción y socialización de experiencias específicamente de tipo somático. La noción de espiritualidad identificada en los discursos difundidos en estas prácticas está vinculada a una semántica centrada en las energías (telúricas, corporales, emocionales, divinas, cósmicas, universales). Este vocabulario evoca la posibilidad de una curación de tipo holístico en la que cada participante busca reconectarse consigo mismo, con los demás y con el universo (Houseman, 2002: 533).



Las prácticas son heterogéneas en cuanto a la ideología que movilizan, ya que cada una ofrece un marco de interpretación diferente. Pueden basarse en las energías telúricas, la tensegridad de Carlos Castaneda,[12] el neo-chamanismo o la sanación energética del aura. El único requisito para participar es pagar la tarifa establecida por el especialista. Los grupos son heterogéneos, cambian constantemente y están formados por tres tipos principales de actores. Estos desempeñan papeles específicos, respetan una estructura jerárquica vertical y mantienen un orden de género que asigna funciones distintas a hombres y mujeres. El especialista es quien guía a los participantes a través de un protocolo que organiza las prácticas y construye las narrativas que les dan sentido. Todos los especialistas que conocí eran hombres de entre cuarenta y setenta años, la mayoría de los cuales vivían en París, y habían cursado estudios superiores. El especialista se identifica a sí mismo como "chamán" o "*coach* espiritual" y rara vez es autodidacta, ya que adquiere sus conocimientos a través de cursos de formación en el campo de la curación energética. El especialista ofrece una amplia variedad de prácticas que se diferencian entre ellas por su duración, el número de megalitos a visitar y los marcos de interpretación otorgados. Dichas actividades son propuestas en páginas de internet en donde el participante puede elegir la que más le conviene. El asistente del especialista se encarga de mediar la comunicación entre los actores, evitar la monopolización de la palabra, desdramatizar una situación cuando hay un problema y gestionar conflictos. Todas las asistentes que conocí eran mujeres que tenían una relación personal con el especialista. Los participantes son los que pagan la tarifa que cobran los especialistas, que varía entre ciento cincuenta y trescientos euros por día. Los objetivos que los llevan a invertir su tiempo, dinero y esfuerzo en estas prácticas varían. En general, los participantes buscan vivir una experiencia capaz de provocar un cambio inmediato en la percepción que tienen de sí mismos, de los demás y de su entorno. La mayoría de los participantes que conocí eran debutantes, vivían cerca de Carnac y eran mujeres de entre veinticuatro y setenta años con estudios superiores. Tienen un interés común por el ocultismo, la arqueología, la astrología o el desarrollo personal. Los tres tipos

[12] Se trata de un conjunto de movimientos corporales que se asemejan a las versiones occidentales del Tai Chi. Fueron creados por Castaneda (1997), se basa en supuestas técnicas terapéuticas empleadas por sociedades prehispánicas del centro de México.



de actores conforman lo que llamo "comunidades efímeras",[13] ya que no entablan relaciones personales ni duraderas entre ellos.

Herramientas para un estudio etnográfico sobre experiencias sensoriales en contextos rituales

De 2015 a 2019 llevé a cabo un estudio etnográfico en veinte prácticas de inspiración New Age y neopagana realizadas en el sitio arqueológico de Carnac. El objetivo del estudio fue analizar el proceso de construcción y socialización de experiencias consideradas como "espirituales" que se manifiestan de forma somática. Para ello me enfoqué en la situación de los cuerpos de las personas investigadas, así como en el entorno intersubjetivo en el que generan e interpretan sus sensaciones corporales. Siguiendo estas estrategias, busqué aportar nuevos conocimientos sobre el contenido de la "experiencia vivida" de mis interlocutores.

Tomando en cuenta que el estudio se concibió como una fenomenología de la experiencia ritual en un contexto específico, decidí aplicar métodos etnográficos que me permitieran recopilar datos sobre la experiencia sensorial de los participantes al interior de las prácticas analizadas. Al inicio de mi trabajo de campo constaté que las herramientas etnográficas típicas, como la observación participante y las entrevistas semiestructuradas y estructuradas, eran útiles, pero no bastaban para obtener datos detallados sobre los procesos que permiten a los participantes generar e interpretar sus sensaciones corporales. Por ende, integré dos métodos desarrollados por la etnografía sensorial (Pink, 2009): la entrevista somática y la participación sensorial.

La entrevista somática es una herramienta adaptada del método desarrollado por Jaida K. Samudra (2008: 670) en su investigación sobre la experiencia kinestésica. Consistió en hacer preguntas a los participantes sobre la manera correcta de realizar un determinado movimiento corporal indicado por el especialista y luego en seguir sus indicaciones mientras me

[13] Esta noción está influenciada por el término de "comunidad imaginada" desarrollado por Benedict Anderson (1983) y retomado por Lisa Aldred (2000: 329-330) en su estudio de los grupos New Age. Para Aldred, el tipo de comunidad que se forja en dichos grupos es "imaginada" porque no se basa en una historia compartida, unas relaciones sociales duraderas o un contexto cultural común. Carece de los elementos que podrían darle un verdadero sentido de pertenencia.



supervisaban realizándolo. Al proceder de esta manera, obtuve respuestas físicas y verbales de parte del participante-mentor, quien recurrentemente corregía mi postura corporal y mis movimientos. Al mismo tiempo, yo llevaba a cabo físicamente las instrucciones que el participante acababa de darme, incluyendo las correcciones. Durante estas entrevistas somáticas desempeñé el papel de aprendiz. Al ser observada y guiada por otros participantes, pude identificar cuándo y en qué condiciones se producen las experiencias somáticas que los participantes valoran como indicadores de la presencia de "energías", "espíritus" u otras entidades convocadas.[14] La participación sensorial es una herramienta concebida por David Howes (2019) en su estudio sobre el significado atribuido a sensaciones en distintas culturas. Consistió en utilizar mi cuerpo, mis sentidos y experiencias corporales como herramientas para analizar la posición espacial de los cuerpos investigados, así como la relación entre movimientos corporales y una determinada sensación.[15] Dicha herramienta encuentra eco en la propuesta de "El diario de campo encarnado" de Hilda Mazariegos (2022), que incluye el registro de la experiencia corporal y emocional del investigador. Los dos métodos que apliqué me exigieron una implicación física y emocional intensa. Los datos recolectados por medio de la aplicación de observaciones participantes, entrevistas verbales, entrevistas somáticas y participaciones sensoriales me permitieron elaborar una triangulación entre mis propias experiencias corporales, las experiencias somáticas de mis interlocutores y sus relatos sobre las mismas.

Los datos recolectados por este estudio me permitieron constatar que la implicación sensorial y física de los participantes es intensa. La importancia que le atribuyen a sus sensaciones corporales, los usos que hacen de su cuerpo y la atención que otorgan a sus sentidos es constante. Podríamos sugerir que el modo somático de atención que dichas prácticas movilizan se caracteriza por los usos que los participantes dan a su cuerpo y sus sentidos como herramientas para comprobar la presencia de las "energías de los megalitos" y constatar la potencialidad de estas. Los datos

[14] Una descripción detallada sobre la implementación de este tipo de entrevista somática y una discusión sobre las problemáticas que surgen al aplicarla se encuentra en Dansac (2020: 310-311).

[15] En mi estudio, la corporización está relacionada con la ejecución de un movimiento y la sensorialidad está asociada a la sensación que produce dicho movimiento.

también señalaron que, desde los primeros minutos hasta el final de cada práctica, los participantes deben realizar simultáneamente múltiples tareas: deben aprender a mover su cuerpo de determinadas maneras, tener pleno control de sus movimientos y prestar atención a las sensaciones corporales que estos provocan. El aprendizaje progresivo de estas acciones conforma el proceso que denomino "pedagogía somática". Mi comprensión de dicho proceso está fuertemente influenciada por el paradigma de corporización de Csordas (1990). Esta noción subraya la interacción y relación entre mente y cuerpo, permite ahondar en las diversas formas en que se experimenta corporalmente la experiencia religiosa o espiritual y explora cómo los individuos experimentan el entorno social y físico con sus cuerpos culturalmente construidos. El concepto de corporización me permitió enfocarme en el cuerpo de los practicantes como base existencial de las experiencias que viven durante las prácticas. Al igual que Csordas (1993: 138), utilicé el término "somático" para referirme a las sensaciones corporales que utilizan los practicantes para experimentar las prácticas en y con su cuerpo. Su noción de "modos somáticos de atención" me incitó a analizar a detalle el contexto físico e intersubjetivo que da lugar a una determinada sensación corporal.

La etnografía sensorial realizada también reveló que dicho aprendizaje somático se implementa gradualmente a través de un protocolo ritual compuesto por fases secuenciales lineales que guían las prácticas, formando un patrón general que siguen todos los especialistas que conocí. En primer lugar, los participantes caminan en grupo hacia un monumento prehistórico. A continuación se colocan lejos del objeto para realizar colectivamente técnicas corporales. Luego, el especialista guía a los participantes a través de un ejercicio de visualización para contactar a los espíritus o guardianes que son los únicos capaces de liberar la energía del megalito. Si la práctica se realiza cerca de un megalito, cada participante toca a continuación el objeto con las palmas de las manos, el pecho, la frente o la espalda. Cuando se realiza a proximidad de una tumba prehistórica, el participante ingresa en el interior donde experimenta sensaciones corporales y olfativas variadas. Por último, los participantes se colocan en círculo cerca del monumento y realizan intercambios verbales para comparar sus experiencias somáticas entre sí. El tipo de pedagogía somática que implementa este protocolo se basa en cuatro elementos principales: el aprendizaje progresivo de un lenguaje sensorial, la ejecución de técnicas



corporales, la práctica de la visualización y la interpretación de imaginarios somáticos. A continuación ilustraré estos elementos a través del relato etnográfico sobre una práctica que no fue realizada en los alineamientos de Carnac, sino en una tumba prehistórica local.

Implementación de una pedagogía somática a través de un protocolo ritual

En una práctica dirigida en mayo de 2018 por Pierre, este *coach* espiritual nos propuso que comenzáramos nuestras actividades visitando un monumento distinto al Gigante de Manio, un megalito de cuatro metros de altura que suele visitarse al inicio de las actividades. Nuestro punto de reunión fue una comunidad cerca de Carnac llamada Le Bono, donde se encuentra una tumba prehistórica llamada el "túmulo de Kernous". Al llegar al lugar, aparcamos en un pequeño estacionamiento a unos cincuenta metros de la tumba. Esta tenía unos ocho metros de altura y treinta y cinco de diámetro. Estaba formada por piedras cubiertas por una gruesa capa exterior de escombros de granito. Esta estructura era la tumba. El único acceso al interior era a través de un túnel a nivel del suelo (Figura 2).



Figura 2
Tumba prehistórica de Kernous
(Dansac, Kernous, 2018)

Una vez que todos llegamos al lugar, Pierre nos pidió que formáramos un círculo y nos explicó que esta tumba neolítica era una de las mejor conservadas de la región y que era seguro visitar su interior. A continuación nos brindó su interpretación del lugar y nos indicó el objetivo de las actividades que íbamos a llevar a cabo de la siguiente manera:

> En el pasado, los druidas realizaban ceremonias sagradas en el interior de esta tumba para aportar bienestar y vitalidad a las personas y a la comunidad. Como ellos, vamos a entrar en esta tumba para realinear y armonizar nuestros centros energéticos, lo que nos permitirá aliviar nuestras dolencias físicas y mentales. También nos permitirá desbloquear, reactivar y volver a estimular la circulación de la energía vital que fluye dentro de cada uno de nosotros. En primer lugar, sus cuerpos tenderán a adaptarse a la frecuencia energética del lugar. En segundo lugar, la energía de la tumba estimulará el proceso de limpieza energética de vuestro ser. Cuando salgáis, os sentiréis mejor, tanto física como emocionalmente. Pero primero, vamos a hacer algunos ejercicios para prepararnos y sacar el máximo de esta experiencia (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Tras su discurso, Pierre nos pidió que siguiéramos en círculo y nos guio a través de una serie de técnicas corporales que nos servirían para identificar colectivamente las diversas experiencias sensoriales que se pueden tener en el interior de la tumba. En primer lugar, teníamos que respirar tranquila y profundamente, concentrándonos en la duración de la inhalación y la exhalación. Luego teníamos que levantar las manos y los brazos al cielo. A continuación, bajábamos lentamente los brazos para apoyar las palmas de las manos en la cabeza y, finalmente, recorríamos con las palmas el largo de nuestro cuerpo hasta llegar a los pies (Figura 3).

Después de repetir esta técnica unas diez veces, Pierre nos pidió que nos pusiéramos en parejas, frente a frente, todavía de pie y fuera de la tumba. Nos dijo que una persona de cada pareja debía permanecer completamente quieta, con la cabeza erguida y los brazos a los lados del cuerpo. La otra persona debía poner las palmas de las manos cerca del cuerpo de su compañero, sin llegar a entrar en contacto directo con él, dejando unos diez centímetros de distancia entre la palma y el cuerpo de la otra persona. Podríamos pensar que el participante inmóvil adopta el rol de un megalito, o de un árbol, o incluso de la estructura exterior de la tumba.



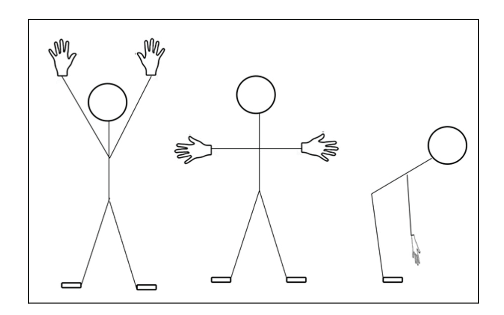


Figura 3
Esquema de las posiciones corporales durante el ejercicio individual (Dansac)

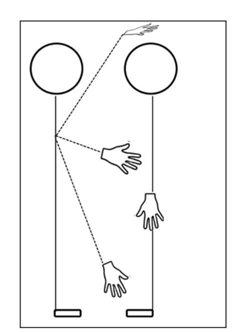


Figura 4
Esquema de las posiciones corporales durante el ejercicio en parejas (Dansac)

La persona que podía mover su cuerpo tenía que levantar las manos con las palmas hacia el cielo, y luego ponerlas por encima de la cabeza de su compañero, sin llegar a tocarlo. Luego tenía que bajar lentamente las palmas de las manos hasta que estuvieran por encima de los hombros, luego a lo largo de los brazos y las piernas, hasta llegar a los pies de la pareja (Figura 4). Al terminar, el compañero inmóvil recuperaba su movilidad y el binomio intercambiaba verbalmente al respecto de las sensaciones corporales que habían experimentado durante la actividad: ligereza o pesadez en los miembros superiores al dibujar el contorno del compañero; calor o frío al ser recorrido por las palmas del otro. A continuación se invertían los roles para repetir el mismo ejercicio.

La práctica de estas técnicas duró una hora. Al finalizar, Pierre nos dijo que ya estábamos preparados para entrar en la tumba, pero que antes era necesario abrir el vórtice de energía que se encontraba dentro de dicho monumento. Para ello, necesitábamos la intervención de un ser que él nos presentó como "el guardián del lugar". Nos explicó que esta entidad era la única capaz de abrir el vórtice. Por ende, de su presencia y colaboración dependía el éxito de la práctica. Según los especialistas, los guardianes tienen una forma antropomórfica, carecen de atributos masculinos y femeninos, están hechos de luz y se comunican mentalmente con seres humanos y no humanos. Viven aquí desde antes de la llegada del ser humano y les gusta estar cerca de los lugares "poderosos". Suelen estar sentados en el suelo y su mirada está siempre fija en la piedra. Para contactarlo, Pierre nos dijo que debíamos cerrar nuestros ojos y visualizarlo.

Con los ojos cerrados, escuché al especialista describirnos lo que él estaba visualizando de la siguiente manera:

> El espíritu tiene forma humana, está hecho de luz y está sentado en el suelo. Está viendo la tumba directamente. Cada uno de vosotros debe pedirle permiso para entrar (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Durante este ejercicio de visualización, el participante no trata simplemente de imaginar un ser "no humano", su objetivo es interactuar con él sin perder de vista la naturaleza conscientemente fabricada de estos entes generalmente invisibles (Houseman, 2016: 232). Por lo tanto, debe esforzarse por reconocer en este espíritu a un ser autónomo y dinámico. Esta clase de interacción es característica de los rituales neopaganos inspirados del nuevo animismo contemporáneo en los que los participantes conceden a las entidades convocadas agencia y reflexividad (Rountree, 2015: 1). Pierre consideraba a este espíritu como un ser capaz de relacionarse con el espacio en el que habitaba, con los seres humanos y no humanos, y consigo mismo.

Unos minutos después de haber finalizado su discurso, Pierre nos indicó que el guardián había accedido a nuestra petición. El vórtice de energía de la tumba había sido abierto. Luego nos señaló que a medida que nos adentráramos en la tumba, iríamos sintiendo un cosquilleo en la piel y sensaciones de frío, calor, ligereza y pesadez en las piernas. Dichas sensaciones serían aún más fuertes una vez que hubiéramos ingresado a la cámara funeraria. El acceso se realizó en fila india, en silencio y despacio. La entrada a dicha estructura desembocaba en un corredor de piedras erguidas que estimé en doce metros de largo, un metro de ancho y un metro y cuarto de alto. Para acceder tuvimos que inclinar la parte superior de nuestro cuerpo a casi noventa grados. El pasillo era ligeramente sinuoso y la luz del sol solo iluminaba la entrada, por lo que pronto nos enfrentamos a la oscuridad. Para iluminar el pasillo y evitar caernos en el suelo irregular, los participantes empezaron a encender la linterna de sus teléfonos móviles. Cuando por fin llegamos a la cámara funeraria, pudimos ponernos de pie. La cámara tenía forma circular, medía unos cinco metros cuadrados y tenía paredes de dos metros de altura. Pierre fue el último en entrar. Enseguida nos dijo que las paredes de esta cámara estaban hechas de piedras levantadas hace diez mil años y que soportaban diez tone-



ladas de piedras y tierra por encima de nuestras cabezas. Luego nos pidió que nos sentáramos en el suelo y apoyáramos la espalda contra la pared.

A continuación, nos dijo que guardáramos silencio y apagáramos las luces de nuestros teléfonos móviles. Todo el grupo siguió estas instrucciones. En cuanto apagamos los móviles, nos vimos envueltos en una oscuridad total. Fue entonces cuando sentí de repente un sinfín de sensaciones corporales simultáneas. El olor a tierra mojada invadió mi nariz y la piel de mis brazos y de mis manos se erizó al instante. Al inhalar, noté que el aire al interior de la tumba era muy frío y húmedo en comparación con el aire cálido del exterior. Como no tenía visión alguna a causa de la oscuridad, decidí cerrar los ojos y palpar las paredes y el suelo de la tumba con las palmas de mis manos. Durante este reconocimiento táctil del nuevo entorno, mis palmas se encontraron con las manos de los participantes que estaban sentados uno a mi lado izquierdo y el otro a mi lado derecho. Al igual que yo, palpaban el suelo y las paredes de la tumba. Durante esta inspección de la cámara funeraria, mis sentidos del oído y del tacto empezaron a agudizarse gradualmente. Primero me concentré en mis sensaciones corporales y después decidí dirigir mi atención a las voces de los demás participantes. Algunos susurraban palabras y frases que me resultaban difíciles de distinguir. Es complicado para mí determinar cuánto duró este momento de reconocimiento sensorial de la tumba. Estar bajo tierra, en total oscuridad y silencio, alteró mi sentido de la orientación espacial y temporal. Mis pensamientos al respecto fueron interrumpidos por la voz de Pierre, la cual resonó de repente entre las paredes de la cámara funeraria. Con una voz tranquila pronunció las siguientes palabras:

> Estamos aquí para volver a reconectar con lo que somos, para redescubrir lo que es esencial en nuestras vidas y poder así sentirnos bien con nosotros mismos y con los demás. Este momento, como todos los demás que compartiremos este día, será esencial. Recargar las pilas aquí te permitirá tomarte un respiro, concentrarte en el momento presente, y experimentar algo que difícilmente tendrás en tu vida cotidiana (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Tras su explicación, Pierre empezó a guiarnos a través de un ejercicio de respiración. Se trataba de una técnica meditativa diseñada para ayudarnos a centrar nuestra atención en los problemas físicos y emocionales que teníamos en nuestra vida cotidiana. Nos lo explicó así:

> Cierra los ojos. Ahora vas a reconectar con lo que eres. Vas a concentrarte en lo esencial de tu vida para recargar tus pilas, sentirte bien contigo mismo y con los demás. Respira hondo y aguanta la respiración unos segundos. Aprovecha este momento para reflexionar sobre lo que te causa estrés, ansiedad, tristeza o enfado. A continuación, espira suavemente y suelta las emociones negativas. Permanece atento a las sensaciones que siente tu cuerpo (Pierre, 6 de mayo de 2018).

Después de lo que me parecieron unos minutos, el silencio que reinaba en la cámara funeraria fue interrumpido gradualmente por una cacofonía de palabras susurradas, suspiros e inhalaciones que me recordaron que no estaba sola. En este momento, oí a dos participantes que estaban frente a mi compartir en voz baja sus impresiones sobre sus sensaciones corporales. Escuché una voz masculina preguntar: "¿Sientes el frío? ¿Son las energías?". Y una voz femenina responder: "Esta aquí, el espíritu del que nos habló Pierre". La voz de Pierre se oyó de nuevo, interrumpiendo los ruidos y los intercambios susurrados. A continuación, nos dirigió en la repetición de un mantra, "Om".

Pronunciamos el mantra unas quince veces, luego Pierre nos dijo que guardáramos silencio para animarnos una vez más a la autorreflexión sobre nuestras emociones. Tras un momento que me pareció muy largo, nos invitó a volver a encender los móviles y a levantarnos despacio para no lastimarnos y abandonar la tumba. El encendido sistemático de nuestros móviles disolvió de golpe este momento atemporal. La salida de la tumba siguió el mismo protocolo que la entrada. Doblamos nuestro tronco de nuevo para cruzar el pasillo que conducía al exterior. Al salir, mis ojos necesitaron un breve momento para adaptarse a la luz del sol. Una vez todos fuera, Pierre nos reunió en círculo a un lado del túmulo y nos invitó a compartir lo que habíamos sentido. Florence, una estudiante de psicología que formaba parte del grupo, asoció sus sensaciones corporales a un proceso de adquisición de las "energías" situadas en el interior de la tumba. Lo explicó de la siguiente manera:

> Fue una buena idea comenzar el curso aquí. Inmediatamente sentí vibraciones muy fuertes cuando entramos en la tumba. La energía que hay dentro es tan fuerte que no puedes hacer otra cosa que dejarte llevar (Florence, 6 de mayo de 2018).



Después del intercambio de experiencias, Pierre cerró esta primera parte de la práctica diciéndonos que debíamos dar las gracias a los espíritus de la naturaleza y de los antiguos druidas que, según él, resguardaban la tumba. Algunos participantes susurran un "gracias", otros no emitieron ninguna palabra, pero cerraron los ojos y bajaron ligeramente la cabeza en una actitud reverencial. Luego Pierre nos dijo que teníamos que regresar al aparcamiento para recoger los coches y dirigirnos hacia los megalitos de Carnac, donde repetiríamos los mismos ejercicios, pero con una modificación importante. En lugar de visitar otra tumba, iríamos al Gigante de Manio donde cada uno tendría un momento en solitario para tocar la piedra.

Identificación y análisis de elementos que conforman un aprendizaje sensorial progresivo

Como lo he ilustrado anteriormente, las prácticas constan de distintas etapas organizadas por un protocolo ritual a través del cual se implementa una pedagogía somática. Esta conlleva el aprendizaje de un lenguaje sensorial diferente al que el practicante está acostumbrado en su vida cotidiana. El lenguaje al que me refiero moviliza un marco interpretativo específico relacionado con las sensaciones corporales y una jerarquía particular de significados. Así, las sensaciones de frío o calor se reinterpretan como evidencia de la penetración de energías megalíticas en el cuerpo. Las sensaciones de pesadez en los miembros son interpretadas por los participantes como pruebas tangibles de la presencia de estas energías. El tacto se valora como un sentido primordial para experimentar la eficacia de estas prácticas (Figura 5).

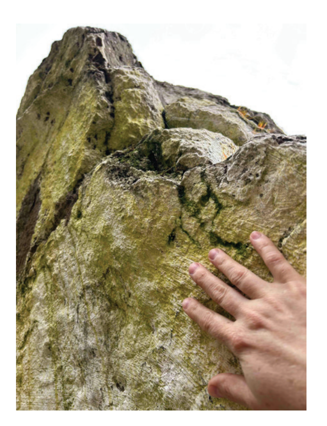


Figura 5
Detección táctil de la energía de un megalito
(Dansac, Wéris, 2023)

Para que los participantes logren apropiarse de este lenguaje sensorial deben respetar tres tareas distintas que se yuxtaponen durante los ejercicios individuales y colectivos. Cada participante debe tomar "conciencia de su cuerpo" considerándolo no como un objeto, sino como un "cuerpo vivo y sensible", capaz de interactuar con seres humanos y no humanos (Andrieu, 2010: 349). Al mismo tiempo, cada uno debe "despertar su cuerpo" incitándolo a "sentir" e interactuar con energías invisibles (Nizard, 2020: 285). Simultáneamente, cada participante debe desarrollar su "atención corporal" (Depraz, 2014: 98) tomando conciencia del funcionamiento de su cuerpo, sus sensaciones corporales, su respiración y sus pensamientos. Para realizar a la vez estas tres tareas, el participante debe hacer todos los ejercicios (nadie puede tomar el rol de espectador), tener en cuenta las instrucciones del especialista, imitar los movimientos y gestos de los demás y concentrarse en sus sensaciones corporales. Además, debe establecer relaciones precisas entre los patrones kinestésicos y el significado que se les da (Figura 6).

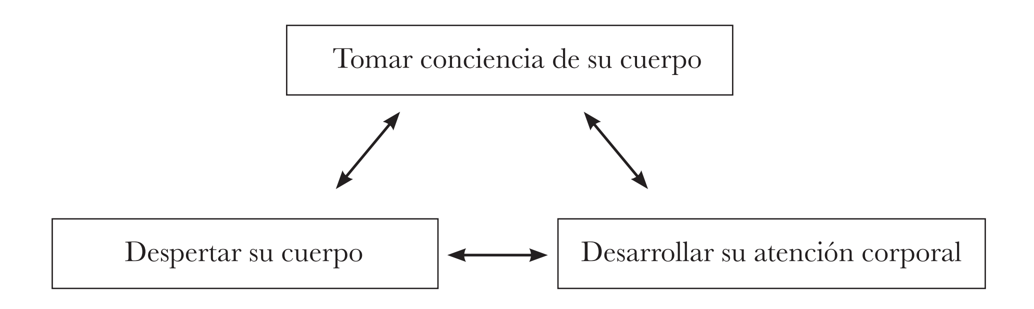


Figura 6

Tareas simultáneas encaminadas al desarrollo de la atención corporal

Por lo tanto, esta pedagogía también incluye la incorporación de imaginarios somáticos que se formulan asociando una técnica corporal a una sensación corporal específica (Csordas, 1990: 18). Estos imaginarios son proporcionados por los especialistas (Tabla 1). Por ejemplo, antes de pedir a los participantes que caminaran lentamente hacia un megalito, Jean (observación del 5 de marzo de 2016), Stephan (observación del 20 de mayo de 2017) y Peter (observación del 5 de mayo de 2018) les advir-



tieron a los participantes que muy probablemente experimentarían una sensación de pesadez en las extremidades superiores e inferiores. Antes de tocar un megalito o entrar a una tumba prehistórica, también les indicaron que podrían sentir sensaciones de hormigueo y de pinchazos en las partes del cuerpo que estuvieran en contacto directo con las piedras. Los datos recogidos muestran que los especialistas evocan constantemente estos imaginarios, desde el inicio hasta el final de las prácticas. En primer lugar, los participantes, que en su mayoría son principiantes, descubren y asimilan estos imaginarios. Luego los reproducen poniéndolos en palabras para compartir sus sensaciones corporales con los demás. Al transmitir estos imaginarios somáticos, los especialistas moldean las experiencias corporales de los participantes, los animan a adoptar una actitud reflexiva y les incitan a asociar sus sensaciones con la presencia de las entidades convocadas. En otras palabras, ellos están activamente guiando, entrenando y significando las experiencias de los participantes. El aprendizaje de estos imaginarios somáticos permite a mis interlocutores inscribir sus cuerpos en el lenguaje sensorial de estas prácticas.

Acción	Imaginario somático
Caminar lentamente hacia un megalito.	Sensación de pesadez en las extremidades superiores e inferiores.
Tocar el megalito con las manos.	Sensaciones de hormigueo y de pinchazos en las palmas de las manos.
Poner la espalda en contacto con el megalito.	Sensación de frío o de calor bajando de la nuca a la base de la columna vertebral.
Poner la cabeza o el vientre en contacto con el megalito.	Sensación de frío o de calor sin desplazamiento en el cuerpo (focalizada).
Poner la oreja en contacto con el megalito.	Sensación de calor en la oreja y sonido de zumbido.

Tabla 1. Ejemplo de imaginarios somáticos implementados en las prácticas

La práctica de la visualización del "espíritu del lugar" y de las "energías de los megalitos" es una técnica meditativa que estimula los sentidos de los participantes y que también participa en la elaboración e interpretación de sus sensaciones corporales. Cuando se practica la visualización en los rituales neopaganos contemporáneos, "el paisaje físico se traza en un marco imaginativo, como una meditación guiada en la que los parti-

cipantes se visualizan a sí mismos caminando por un lugar imaginario o interactuando con seres no humanos" (Butler, 2020: 624). Las visualizaciones pueden tomar la forma de seres no humanos, como los espíritus de la naturaleza y las energías. Pero en el relato etnográfico presentado, su función no se restringe a esto. Los participantes son incitados a visualizar las energías como entes capaces de entrar en contacto físico con su cuerpo.

A manera de conclusión: ¿cómo comprender la relación entre la pedagogía somática implementada y la eficacia atribuida a las prácticas analizadas?

La eficacia que Michael Houseman (2016: 232) atribuye a las prácticas New Age y neopaganas reside en su capacidad de permitir al participante experimentar una "identidad refractada". Al esforzarse por ejecutar los movimientos corporales y experimentar los estados emocionales de "otros" (por ejemplo, los druidas mencionados por Pierre), los practicantes actúan como sujetos divididos entre dos identidades diferentes. Por un lado, los "druidas" que supuestamente ejecutaron y experimentaron estas prácticas hace milenios y, por el otro, los contemporáneos que buscan sentir en su cuerpo los efectos de estas actividades (Houseman, 2010: 65). Este proceso solo puede lograrse estableciendo un régimen de atención particular en el que cada participante debe implicarse física y emocionalmente en las realidades que estas prácticas ponen en valor, pero sin perder de vista el carácter conscientemente fabricado de estas realidades. La identidad refractada se produce cuando el participante se esfuerza por experimentar una experiencia "extraordinaria"[16] en la que se considera a sí mismo y a su cuerpo como extraordinarios, sin perder de vista que es una persona ordinaria con un cuerpo ordinario, y que esta experiencia ha sido concebida y organizada por el especialista que guía la práctica.

Kathrine Rountree (2004) ha elaborado una definición similar de la eficacia de las prácticas New Age y neopaganas. En su obra sobre las espiritualidades asociadas a la "Diosa" en Nueva Zelanda, la autora subraya que los participantes son conscientes del rol del especialista en la fabricación no solo de las prácticas rituales, sino también de los imaginarios y los discursos

[16] Las experiencias "extraordinarias" son acontecimientos que marcan profundamente la subjetividad de las personas implicadas. Irrumpen o interrumpen su comportamiento cotidiano o rutinario (Turner, 1986: 35).



que moldean sus significados. Pero para los practicantes, esto no disminuye en nada los efectos de estas actividades, ya que al participar en estos rituales experimentan sensaciones corporales que asocian a estados afectivos de "renovación" y "conexión con la naturaleza". Según Michael Houseman (2016: 223), el carácter fabricado de las prácticas neopaganas y New Age no afecta la experiencia de los participantes, porque al interior de estas sus intenciones y sus acciones están orientadas en direcciones opuestas. En lugar de asociar sus comportamientos a su estado de ánimo, estos derivan del cumplimiento de las acciones encomendadas por el especialista que, en el caso de nuestro estudio, implementa una pedagogía somática. Por ejemplo, en el momento de la ejecución de ciertas acciones estipuladas en el relato etnográfico presentado, como es el caso de los ejercicios de autorreflexión al interior de la tumba prehistórica, el participante se esfuerza por experimentar un estado afectivo designado por Pierre el especialista como "de armonía" o "de realineamiento". En este contexto, el comportamiento de los actores no expresa su estado de ánimo, ya que este se encuentra dictado por los discursos del especialista. Por ende, las frases "reactiva la energía vital", "reconecta con lo que eres" o "siéntete bien contigo mismo" se convierten en prescripciones que tienen un valor y una eficacia intrínsecos a los que los participantes buscan acceder (Moisseeff y Houseman, 2020: 13).

La relación entre la eficacia de las prácticas y el protocolo que siguen los participantes es aún más clara en el estudio de Rountree (2006: 106-107) sobre las prácticas neopaganas en Malta. Para los que participan, el contacto de su piel con la superficie de los templos neolíticos malteses produce efectos "espirituales" independientemente de las sensaciones corporales experimentadas. Al tocar estas estructuras, su cuerpo y el templo "se alinean" y se fusionan convirtiéndose en un solo objeto "sagrado". La interacción cuerpo a cuerpo con una "energía sagrada" está garantizada por los principios que organizan dichas prácticas, en las cuales no hay imaginarios somáticos. No hay incertidumbre o duda para los participantes, ya que cualquier sensación corporal causada por el contacto de la piel con la superficie del templo se considera como prueba de la presencia de "energías". El efecto es tácito e inequívoco: al tocar el templo y ser tocados por la superficie de este, los participantes establecen el tan deseado encuentro con las energías.

Si el tacto participa de manera sustancial en la verificación de la veracidad de una experiencia "extraordinaria" es porque se ha convertido en un

nuevo estilo de comunicación social y comunitaria del yo. Desde los años noventa, Michel Maffesoli ha explorado cómo el "estilo táctil" participa de una transmutación de los valores y establece otra relación con la alteridad. En este sentido, subraya que el otro "es aquel al que puedo tocar y que me puede tocar" (Maffesoli, 1993: 70). Esta definición abre la puerta a una definición del "otro" como aquel al que afecto y que me afecta. La eficacia de las prácticas analizadas reside en la posibilidad que le otorgan a cada participante de establecer una interacción sensorial recíproca con el "otro", sea este lo divino, la energía o el espíritu de la naturaleza. La pedagogía somática identificada le permite a cada participante aprender a tocar algo que es visible para ser tocado por algo que es invisible, extraordinario e infinito.

Bibliografía

Aldred, Lisa (2000). "Plastic Shamans and Astroturf Sun Danses: New Age Commercialization of Native American Spirituality", *American Indian Quarterly*, 24, (3), pp. 329-352.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities*: *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londres: Verso.

Andrieu, Bernard (2010). *Philosophie du corps, expériences, interactions et écologie corporelle*. París: Vrin.

Blacking, John (ed.) (1977). "Towards an Anthropology of the Body", en *The Anthropology of the Body*. Londres: Academic Press, pp. 1-28

Boismoreau, Émile (1917). "Notes à propos de l'utilisation thérapeutique des mégalithes dans la Bretagne", *Bulletin de la Société Préhistorique de France*, 14, (3), pp.158-160.

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

— y Jean-Claude Passeron (1977). *Reproduction in Education Society and Culture*. Londres y Beverly Hills: Sage.

Butler, Jenny (2020). "Contemporary Pagan Pilgrimage: Ritual and Re-Storying in the Irish Landscape", *Numen*, 67, (5-6), pp. 613-36.

Castaneda, Carlos (1997). *Magical Passes: The Practical Wisdom of the Shamans of Ancient Mexico*. Nueva York: Harper Perennial.

Csordas, Thomas J. (1990). "Embodiment as a Paradigm in Anthropology", *Ethos*, 18, (1), pp. 5-47.



— (1993). "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 8, (2), pp. 135-156.

Dansac, Yael (2020). "Embodied Engagements with the Megaliths of Carnac: Somatic Experience, Somatic Imagery, and Bodily Techniques in Contemporary Spiritual Practices", *Journal of Religion in Europe*, 13, (3-4), pp. 300-324.

— (2021). "The Enchantment of Archaeological Sites and the Quest for Personal Transformation", *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, 23, pp. 1-22.

De la Torre Castellanos, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011). "La mexicanidad y los circuitos New Age. ¿Un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 153, pp. 183-206.

— y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2016). "El Temazcal: un ritual prehispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales", *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, 18, (24), pp. 153-172.

—, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Yael Dansac (2021). "Los efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo", *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, 23, pp. 1-22.

Depraz, Natalie (2014). *Attention en vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences sociales*. París: Presses Universitaires de France.

Dupuis, David (2018). "Apprendre à voir l'invisible. Pédagogie visionnaire et socialisation des hallucinations dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne", *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 2, (17), pp. 20-42

Durkheim, Émile (1992) [1902]. *L'éducation morale*. París: Presses Universitaires de France.

Harvey, Graham (2005). *Animism: Respecting the Living World*. Londres: Hurst.

— (ed.) (2013). The *Handbook of Contemporary Animism*. Londres: Routledge.

Heelas, Paul (2009). "Spiritualities of Life", en Peter Clarke (ed.). *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 758-782,

Houseman, Michael (2002). "Qu'est-ce qu'un rituel ?", *L'Autre*, 3, (3), pp. 533-538.

— (2010) "Des rituels contemporains de première menstruation", *Ethnologie Française*, 40, (1), pp. 57-66.

— (2016). "Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ?", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 174, pp. 213-237.

Howes, David (ed.) (2018). "Introduction: On the Geography and Anthropology of the Senses", en *Senses and Sensations: Critical and Primary Sources. Geography and Anthropology.* Londres: Bloomsbury, pp. 1-22.

— (2019). "Multisensory Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 48, (1), pp. 17-28.

Ishii, Miho (2012). "Acting with Things: Self-poiesis, Actuality, and Contingency in the Formation of Divine Worlds", *Journal of Ethnographic Theory*, 2, (2), pp. 371-388.

Jamison, Ian (2011). "Embodied Ethics and Contemporary Paganism". Tesis de doctorado. Milton: The Open University.

Le Breton, David (2010). *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La Pensée Sauvage*. París: Plon.

Lombardi, Denise (2023). *Le néo-chamanisme. Une religion qui monte ?* París: Editions du Cerf.

Maffesoli, Michel (1993). *La contemplation du monde, figures du style communautaire*. París: Grasset.

Mauss, Marcel (1950). *La notion des techniques du Corps*. París: Presses Universitaires de France.

Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina (2022). "El diario de campo encarnado. Apuntes para una propuesta metodológica para el estudio de las emociones desde y con el cuerpo", en F. Jacobo y M. Martínez-Moreno (eds.). *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. México: UNAM, pp. 335-352.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception.* París: Gallimard.

— (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.

Meyer, Birgit (2006). *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion.* Ámsterdam: Vrije University.

Moisseeff, Marika y Michael Houseman (2020). "L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels", en L. Kaufmann y L. Quéré (dirs.). *Les émotions collectives*. París: EHESS, pp. 133-168.

Mossière, Géraldine (2018). "Des esprits et des hommes : regard anthropologique sur le sujet spirituel", *Théologiques*, 26, (2), pp. 59-80.





Nizard, Caroline (2020). "S'ac-corps-der, approfondissement de l'attention corporelle dans les pratiques de yoga", en B. Andrieu (ed.). *Manuel d'emersiologie. Apprends le langage du corps*. San Giovanni: Mimesis, pp. 272-340.

Pierini, Emily (2016). "Becoming a Spirit Medium: Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer", *Ethnos*, 81, (2), pp. 290-314

—, Alberto Groisman y Diana Espirito Santo (2023). *Other Worlds, Other Bodies. Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*. Nueva York y Oxford: Berghahn.

Pike, Sarah (2001). *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press.

Pink, Sarah (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Londres: Sage.

Rountree, Kathryn (2006). "Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrims and Embodiment at Sacred Sites", *Body & Society*, 12, (4), pp. 95-115.

— (2004). *Embracing the Witch and the Goddess: Feminist Ritual-Makers in New Zealand*. Londres: Routledge.

— (ed.) (2015). "Introduction. Context is Everything: Plurality and Paradox in Contemporary European Paganisms", en *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe. Colonialist and Nationalist Impulses*. Nueva York y Oxford: Berghahn, pp.1-23.

Samudra, Jaida Kim (2008). "Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience", *American Ethnologist*, 35, (4), pp. 665-681.

Turner, Victor (1986). "Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience", en Victor Turner y Edward Bruner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 33-44.

Whitehead, Amy (2018). *Religious Objects. Uncomfortable Relations and an Ontological Turn to Things*. Londres: Taylor and Francis.

Yael Dansac (Ciudad de México, 1984) es investigadora posdoctoral en el Centro Interdisciplinario de Estudio de las Religiones y de la Laicidad de la Universidad Libre de Bruselas. Es doctora en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ha llevado a cabo investigaciones etnográficas en México, Francia, Bélgica y Reino Unido. Sus temas de estudio incluyen interacciones rituales entre seres humanos y no-humanos, religión y ecología, antropología del cuerpo y sacralización contemporánea de sitios arqueológicos. Fue investigadora visitante en la Universidad de Glasgow y becaria del programa europeo de excelencia en la investigación Marie Sklodowska-Curie Actions. Entre sus numerosas publicaciones destaca el libro que coeditó con Jean Chamel intitulado *Relating with More-than-Humans: Interbeing Rituality in a Living Word* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2022).



REALIDADES SOCIOCULTURALES

BAILANDO PARA LOS SANTOS EN EL TIEMPO DE COVID-19: RESPUESTAS AL CONFINAMIENTO DE 2020 EN EL CENTRO DE MÉXICO[1]

DANCING FOR THE SAINTS DURING COVID-19: RESPONSES TO THE 2020 LOCKDOWN IN CENTRAL MEXICO

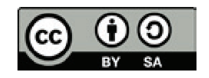
David Robichaux*
Jorge Martínez Galván*
Manuel Moreno Carvallo**

Resumen: Durante las fiestas religiosas en las regiones de Teotihuacán y Texcoco, al noreste de la Ciudad de México, la gente "baila para el santo", a menudo para cumplir una promesa hecha en una súplica de curación o en agradecimiento por un favor recibido. Con base en el trabajo de campo realizado entre 2011 y 2019, y en entrevistas en línea y el seguimiento de las publicaciones en Facebook en 2020 y principios de 2021, en este artículo exploramos el impacto del coronavirus en las danzas devocionales ejecutadas en el contexto de las fiestas religiosas. En particular, examinamos los casos de nuevas prácticas adoptadas durante el confinamiento. A partir del concepto de Jeremy Stolow (2005) de "las religiones como medios" mostramos cómo una combinación de medios digitales y presenciales hizo posible que las comunidades católicas locales mantuvieran la relación caracterizada por el principio de *do ut des* con su santo patrón durante la pandemia, "aunque de forma diferente". Concluimos planteando va-

[1] Versión castellana ligeramente modificada de "Dancing for the Saints in the Time of the Covid-19 Lockdown: Responses to the 2020 Lockdown in Central Mexico", publicado el 06/08/2021 como *pre-print* y actualizado el 31/05/2022 en *Entangled Religions*, vol.

* Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. México.
** Universidad Iberoamericana/Universidad Nacional Autónoma de México. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 203-246
Recepción: 18 de abril de 2024 • Aceptación: 26 de junio de 2024
https://encartes.mx





rias preguntas relativas al futuro de las danzas devocionales y de las fiestas religiosas en estas regiones, al iniciar el segundo año de las restricciones para mitigar los efectos del covid-19.
Palabras claves: danzas devocionales, México, religión popular, confinamiento por coronavirus, medios.

DANCING FOR THE SAINTS DURING COVID-19: RESPONSES TO THE 2020 LOCKDOWN IN CENTRAL MEXICO

Abstract: During religious celebrations in the regions of Teotihuacán and Texcoco, northeast of Mexico City, people "dance for a saint," often to fulfill a promise made after praying for a cure or to give thanks for a favor granted. Based on fieldwork conducted between 2011 and 2019, online interviews, and the tracking of Facebook publications during 2020 and the first months of 2021, this article explores the impact of the coronavirus on devotional dances done during religious celebrations. In particular, it examines the new practices that surfaced during lockdown. Drawing on Jeremy Stolow's concept of "religion and/as media" (2005), the article demonstrates how during the pandemic, a combination of digital and face-to-face media allowed local Catholic communities to sustain a relationship with their patron saint based on the do ut des principle, "though in a different way." The conclusions pose several questions about the future of devotional dances and religious celebrations in these regions at the start of the second year of covid-19 restrictions.
Keywords: devotional dances, Mexico, popular religion, coronavirus lockdown, media.

12, núm. 3 https://www.academia.edu/117000861/Dancing_for_the_Saints_in_the_Time_of_Covid_19_Responses_to_the_2020_Lockdown_in_Central_Mexico

Nuestro profundo agradecimiento a Alex Agadjanian y Konrad Siekirski, editores del número temático sobre covid y religión de *Entangled Religions*, por habernos sugerido y proporcionado valiosa bibliografía, gracias a la cual se enriqueció la conceptualización de varias de las problemáticas discutidas en el artículo.

El trabajo de campo realizado previo a la pandemia fue posible gracias al siempre generoso apoyo de la Dirección de Investigación (actualmente de Investigación y Posgrado) de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.



Introducción

El abundante uso de flores, música, fuegos artificiales y danzas en contextos rituales que reúnen a un gran número de personas caracterizan las fiestas religiosas que se celebran en la zona de Texcoco y el Valle de Teotihuacán, regiones adyacentes a la Ciudad de México. Todo esto se detuvo abruptamente con las medidas de confinamiento implementadas por el gobierno mexicano el 23 de marzo de 2020 para combatir la propagación del nuevo coronavirus. Se cerraron los negocios no esenciales, se suspendieron las clases presenciales y se implementaron restricciones extremas a las reuniones, así como el cierre de las iglesias durante tres meses. Las danzas, cuando llegaron a ejecutarse, fueron representadas a escala reducida, lo que algunos de nuestros informantes denominaron "representaciones simbólicas". Entendemos este término como una forma de referirse a una representación a escala reducida, una sustitución de lo que en situaciones normales se considera como apropiado y lo que era permitido por las autoridades o lo que era posible, dadas las medidas de la contingencia sanitaria y tomando en cuenta el peligro de contagio percibido durante la pandemia. En algunos casos, el incremento en el uso de los medios digitales parece haber dado lugar a una proliferación de publicaciones en línea de fotos y videos en una escala mucho mayor que en el pasado reciente, lo que posiblemente constituye otra forma de "representación simbólica".

En este artículo nos ocupamos de una forma de práctica religiosa pública arraigada en los pueblos de origen prehispánico, a los que se impuso un tipo específico de organización religiosa durante el proceso de evangelización del siglo XVI. La compleja vida ceremonial centrada en la comunidad que se tenía en las antiguas poblaciones –transformadas en repúblicas de indios durante el virreinato– es ahora autogestionada por laicos, por lo que se puede hablar verdaderamente de una "religión popular" (Carrasco, [1970] 1952, 1976; Giménez Montiel, 1978; Nutini, 1989).[2]

[2] Estas comunidades no suelen ser catalogadas por el Estado mexicano ni por los antropólogos como "indígenas", ya que el México del siglo XX fue testigo de un proceso de "desindianización" promovido por el Estado en el que la pérdida de la lengua determinó el paso de indio a "mestizo" (Bonfil Batalla, 1987; Robichaux, 2007). En la actualidad, solo tres pueblos de las dos regiones donde realizamos nuestra investigación son identificados por el Estado como "indígenas" y, aun en estos, las personas menores de 40 años ya no se expresan en náhuatl (Robichaux, Dehouve y González, 2023). Sin embargo, a



Al utilizar este término no pretendemos sugerir que el tipo específico de religión popular que examinamos aquí sea un fenómeno completamente aparte de la "Iglesia oficial". En algunas de sus prácticas un sacerdote es imprescindible y solo él puede decir la misa. Como ha señalado Kirsten Norget (2021) en su estudio de los rituales mortuorios organizados por laicos en Oaxaca, existe un encuentro dialéctico entre el catolicismo oficial y las prácticas que aquí denominamos religión popular. Creemos que el término se justifica por la compleja organización controlada por los laicos, organización que se encarga de garantizar que los rituales comunitarios altamente visibles prescritos por la costumbre local se lleven a cabo de manera correcta durante el ciclo religioso anual.

En los calendarios rituales de los pueblos de las dos regiones consideradas en este estudio, los grandes y frecuentes gastos en música, arreglos florales y fuegos artificiales en las fiestas religiosas, junto con las misas y la ejecución de danzas, forman parte de una ofrenda a gran escala al santo patrón en una relación contractual cuyo objeto es la garantía de la salud colectiva e individual, la prosperidad y el bienestar general.[3] Nuestras investigaciones anteriores han constatado que muchos pobladores participan u organizan danzas para cumplir una promesa a un santo o a Dios (Robichaux, Moreno Carvallo y Martínez Galván, 2021). Al restringir la celebración de estas fiestas, el confinamiento implementado por la llegada de covid-19 puso pausa de manera abrupta a las prácticas más sobresalientes de un tipo de religiosidad muy pública. Los medios habituales de expresión religiosa se vieron así obstaculizados o impedidos por completo, dando lugar a soluciones alternativas por parte de las comunidades y los individuos a cumplir en esta relación contractual. Algunas personas hablaron de cumplir sus obligaciones con los santos, "aunque sea de forma diferente", refiriéndose a la sustitución o a la reducción del uso de los medios habituales.

pesar de la pérdida de la lengua, todos los pueblos conservan formas de organización ritual comunitaria originadas en el mencionado proceso de evangelización del siglo XVI. "Post-indígena" es un término apto para los pueblos de esta y otras regiones de México que a menudo han sido clasificados como "mestizos" tanto por el Estado como por los antropólogos, contribuyendo así a borrar estos rasgos e historias distintivas (véanse Robichaux y Moreno Carvallo, 2019: 23 y Robichaux 2024).

[3] Cada pueblo tiene un santo patrón, y en muchos casos el nombre del santo forma parte del nombre del pueblo, como San Jerónimo Amanalco o San Pedro Chiautzingo.

En este artículo se consideraron los medios (en su sentido más amplio del término, en su referente a la comunicación), se identificaron las misas, la música, las flores, los fuegos artificiales y los bailes como los principales medios de comunicación con lo invisible y con el cuerpo social en las prácticas religiosas populares públicas locales. En este enfoque, nos basamos en el concepto de Jeremy Stolow (2005) de "religión como medios", el cual sostiene que la religión puede manifestarse solo a través de un proceso en el que se emplean técnicas y tecnologías. En sus palabras:

> A lo largo de la historia, la comunicación con y sobre "lo sagrado" siempre se ha llevado a cabo a través de textos escritos, gestos rituales, imágenes e iconos, arquitectura, música, incienso, vestimentas especiales, reliquias de santos y otros objetos de veneración; marcas en la carne, movimientos de la lengua y otras partes del cuerpo. Solo a través de estos medios es posible proclamar la propia fe, marcar la propia afiliación, recibir dones espirituales o participar en cualquiera de los innumerables lenguajes locales para hacer presente lo sagrado a la mente y al cuerpo. En otras palabras, la religión siempre engloba técnicas y tecnologías que consideramos como "medios", al igual que, por la misma razón, todo medio participa necesariamente en el ámbito de lo trascendente [...] [traducción de los autores] (Stolow, 2005: 125).

En el mismo tenor, Birgit Meyer (2015: 336), citando a Robert Orsi (2012), ha destacado que, al tratar de hacer "visible lo invisible", la religión implica múltiples medios para "materializar lo sagrado". Esta autora también entiende los medios "en el sentido amplio de transmisores materiales a través de las brechas y los límites que son centrales para las prácticas de mediación". Para ello Meyer (2015:338) acuñó el término "formas sensoriales" (*sensational forms*), que incluyen técnicas corporales que sirven como "formatos" que "hacen presente lo que median". Sin duda, las danzas y otros medios característicos de la tradición religiosa que aquí tratamos pueden ser descritos de esta manera. Abordar las danzas y otros medios comunes en nuestras regiones y vistos en estos términos nos ayuda a entender por qué la gente siguió utilizándolos y celebrando fiestas, incluso en forma reducida, durante la pandemia.

El presente artículo se basa en tres tipos de fuentes: 1) un trabajo de campo caracterizado por una amplia observación participante desde fi-



nales de 2011 con la mirada puesta en grupos de danzas devocionales en más de veinticinco pueblos de las regiones de Texcoco y Teotihuacán (ver Mapa); 2) un seguimiento de los perfiles de Facebook de gobiernos municipales, parroquias, diócesis, autoridades religiosas locales (mayordomías), cuadrillas de danzantes e individuos de las dos regiones; y 3) cincuenta y dos entrevistas realizadas fundamentalmente en las plataformas Teams o Meet y, en unos cuantos casos, por teléfono, entre el 6 de octubre de 2020 y el 18 de febrero de 2021, con veintiséis informantes de quince pueblos. Los autores ya conocían a la mayoría de los entrevistados por el referido trabajo de campo, pero también se hizo contacto con algunos nuevos participantes en la investigación a través de Facebook.

Al plantear esta investigación en julio de 2020, supusimos que la pandemia acabaría pronto y que podríamos realizar un trabajo de campo en persona. Cuando se hizo evidente que esto no iba a ser así, tomamos un nuevo rumbo en nuestra investigación y recurrimos a una versión particular de lo que se ha llamado etnografía "digital" o "virtual" (véase Hine, 2005; Pink *et al*., 2016). Nuestra estrategia consistió en contactar a personas que en algún momento nos habían dado su número de teléfono a lo largo de los años de nuestro trabajo de campo desde 2011. Algunas eran personas con las que habíamos pasado muchas horas durante las danzas y los ensayos y con las que habíamos hablado frecuentemente, a veces a lo largo de varios años; otras no eran más que conocidas casuales con las que habíamos establecido poca relación en el campo. Resultó que más de la mitad de los números telefónicos ya no estaban en servicio. Como en nuestras regiones de estudio se considera impropio que las mujeres den su número a varones que no pertenezcan a su círculo familiar, todos nuestros informantes fueron hombres. Aunque conseguimos hacer contacto con algunos informantes a través de Facebook, nuestras mejores entrevistas fueron con personas con las que habíamos establecido previamente una relación en el trabajo de campo. También privilegiamos las entrevistas con personas con computadora, ya que esto facilitaba el contacto visual, lo que mejoraba la relación y nos permitía grabar para su posterior transcripción. Teniendo en cuenta estas restricciones, todos nuestros informantes eran hombres muy involucrados en las danzas de diferentes maneras, como organizadores, participantes o músicos.

Es importante destacar nuestro particular enfoque para abordar las danzas y lo que se conoce en la bibliografía como el "sistema de cargos", o



la organización comunitaria de las fiestas religiosas. Los etnógrafos mexicanos de principios del siglo XX reconocieron las funciones religiosas de las danzas en comunidades de origen como las que abordamos aquí (véanse Adán, 1910; Noriega Hope [1922], 1979). Sin embargo, el Estado mexicano, laico y anticlerical, promovía lo que denominaba bailes "regionales" o "folklóricos", considerándolos como la expresión del alma de la nación, útiles para promover la identidad nacional, pero que debían ser "pulidos" y despojados de su simbolismo religioso (Gamio, [1935] 1987: 181; Robichaux, 2023).

También se observa una omisión similar de la dimensión religiosa en los trabajos sobre el "sistema de cargos". Los primeros estudios consideraban esta institución como una barrera para el desarrollo económico o como un medio para acumular prestigio, y las funciones religiosas y las motivaciones de los participantes escasamente se tenían en cuenta (Wolf, 1957; Cancian, 1966). Si nos basamos en la crítica de Danièle Dehouve (2016: 15-30) a este enfoque en los estudios del sistema de cargos, se plantea que otras figuras, además de los titulares de los cargos formales, también desempeñan un papel ritual para garantizar el bienestar y la prosperidad de la comunidad. Entre ellos, en las dos regiones objeto del presente estudio, se encuentran los organizadores de cuadrillas de danzas que, junto con los cargueros, conforman una organización comunitaria de cierta manera acéfala, una burocracia local cuyo propósito es asegurarse de que los rituales consuetudinarios del ciclo anual local se financien y se lleven a cabo adecuadamente, de acuerdo con las normas locales. Aunque las danzas de México se prestan indudablemente al análisis desde la perspectiva de *performance* o artes escénicas, nuestro interés se centra en su función ritual como parte de una ofrenda a lo invisible. Compartimos este punto de vista con nuestros informantes, a los que llegamos a entender después de años de interacción con ellos y de conocer de cerca sus experiencias.[4]

[4] Una observación realizada en 2011 en uno de los pueblos que hemos estudiado puso en primer plano la cuestión de la función de la danza y la música. En una fiesta religiosa, Robichaux y Moreno vieron cómo una treintena de danzantes ejecutaban una danza ante un público de unas 15 personas y una orquesta de 24 músicos tocaba sin público durante horas delante de la iglesia. Aunque tales representaciones pueden analizarse desde el punto de vista de *performance*, el término se queda corto si la presencia de un público no forma parte de la definición. ¿Es *performance* el concepto adecuado para captar toda la di-



El presente artículo se divide en tres apartados seguidos de consideraciones finales. En el primero describimos brevemente los antecedentes históricos y el funcionamiento actual de un tipo de organización ritual centrada en la comunidad y controlada por los laicos. Luego pasamos a describir los aspectos devocionales de las danzas y su papel como ofrenda al santo en el marco de una relación contractual. En el tercer apartado presentamos algunas de las respuestas a las medidas de confinamiento que afectaron a las fiestas religiosas, centrándonos en las experiencias de cuadrillas específicas de danza y de danzantes individuales. Entre ellas se incluye el uso de medios electrónicos; la reducción en escala de la ejecución de la danza, lo que algunos de nuestros informantes denominaron "representaciones simbólicas", y otras estrategias de sustitución. En las consideraciones finales resumimos nuestros resultados y reflexionamos sobre el futuro de las fiestas y las danzas que, en algunos casos, llegaron a suspenderse durante dos años consecutivos.

¿Cómo se organiza la religión popular pública en las regiones de Texcoco y Teotihuacán?

Los términos "religión popular" o "catolicismo popular" en el caso de Mesoamérica se han utilizado en diferentes contextos para referirse a diversas prácticas y creencias que divergen de lo que a veces se ha llamado la "ortodoxia", o la "la religión oficial" u "organizada"[5] (Vrijhof, 1979; Isambert, 1982; Lanternari y Letendre, 1982). Algunos autores han propuesto descartar el término por completo, por considerarlo "muy con-

---

mensión de una costosa exhibición que llevó horas y días de preparación si los intérpretes superan en número a los espectadores? Esta intuición nos llevó a la perspectiva particular que ha guiado nuestra investigación, una perspectiva inspirada en el trabajo de Dehouve (2016). El hecho de que uno de nuestros informantes afirmara que, en condiciones de confinamiento, no habría ningún problema en bailar en la iglesia a puerta cerrada, sin espectadores, apoya nuestra postura (véase más adelante).

[5] El calificativo "organizada" es particular a la lengua inglesa y sirve para contrastar las prácticas y creencias propagadas y reconocidas por el clero –es decir, organizadas o perpetuada por él–, con aquellas que se dan fuera de este ámbito "oficial" (véase Vrijhoff, 1979). La implicación es que el resto es "desorganizada" y, como aquí señalamos, la religión popular de que hablamos es todo menos desorganizada; no obstante, no está bajo el control del clero.

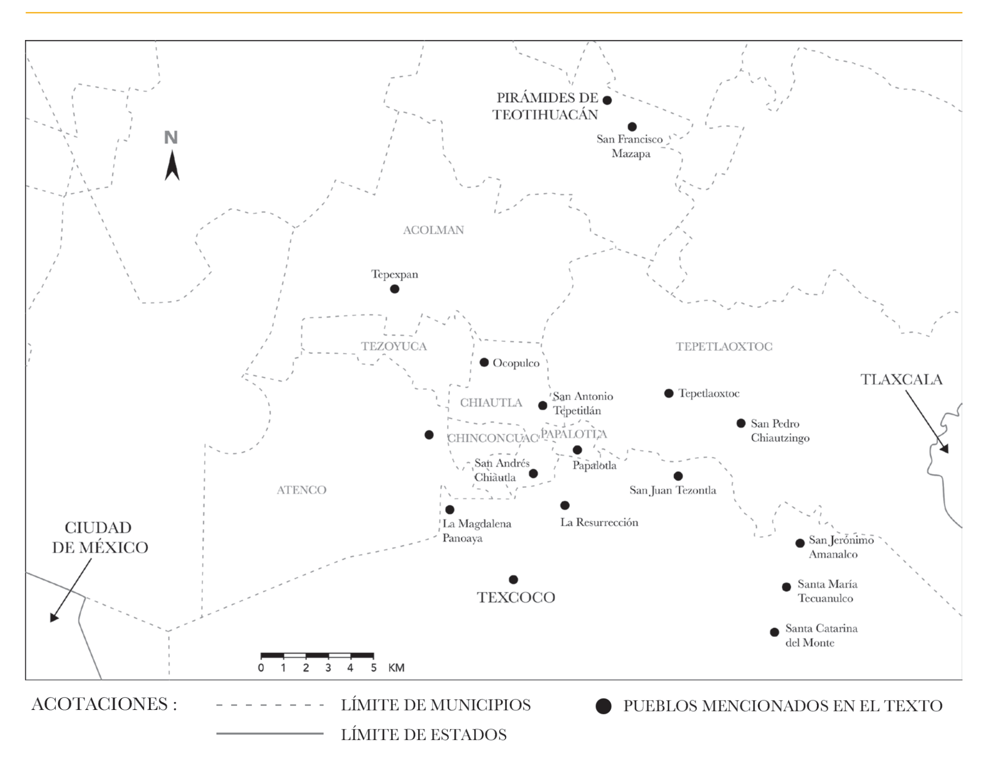


Imagen 1. Mapa del área de estudio
Fuente: Elaboración propia a partir de Google Maps y mapa digital de México INEGI. Diseñado por Mariana Castellanos Arizmendi

taminado por connotaciones peyorativas" (McGuire, 2008: 45), y en su lugar se han propuesto términos alternativos como "religión vivida" (*lived religion*) (McGuire, 2008), "religión vernácula" (*vernacular religion*) (Flueckiger, 2006) y "religión local" (Christian, 1981: 178-79). "Religión popular", "catolicismo popular" y "catolicismo *folk*" se han utilizado ampliamente en México desde la segunda mitad del siglo XX para dar cuenta de diferentes prácticas y creencias al margen de las "oficiales" de la Iglesia católica (Carrasco, [1970] 1952; 1976; Giménez Montiel, 1978; Nutini, 1989). Utilizamos aquí "religión popular" o "catolicismo popular" para referirnos a un tipo específico de religiosidad pública basada en una organización comunitaria laica cuyo objetivo es asegurar que los rituales del calendario anual se lleven a cabo según la costumbre comunitaria local.

En el proceso de contacto entre la religión prehispánica y el catolicismo y la transferencia de este a las poblaciones nativas en el México del



siglo XVI, los frailes misioneros entrenaron a ayudantes indios de confianza para hacer cumplir la asistencia obligatoria a la misa y al catecismo. En los pueblos más pequeños que no contaban con un sacerdote residente, estos auxiliares laicos registraban e incluso realizaban bautismos o entierros y recordaban a los residentes sus deberes religiosos (Ricard, 1947: 206-207). El empoderamiento de los funcionarios laicos en el período colonial temprano sentó las bases de lo que se conoce como el "sistema de cargos" –también conocido como jerarquía civil-religiosa o sistema de mayordomías– en la antropología mesoamericanista del siglo XX (Carrasco, [1970] 1952; Cancian, 1966). El catolicismo popular, como se discute en este artículo, surgió de esta táctica empleada por la Iglesia oficial durante la evangelización, pero hoy en día es un sistema que tiene una existencia y una lógica propias.

Es importante señalar que las parroquias misioneras católicas y sus divisiones fueron generalmente una continuación de las unidades sociopolíticas y religiosas prehispánicas, muchas de las cuales tenían una larga historia de migración de grupos específicos en la que estaban bajo la protección de una deidad tutelar y se identificaban con ella. Con la cristianización, la deidad fue sustituida por un santo patrón, que en algunos casos tenía algunos de los mismos atributos de la primera (López Austin, 1998: 49-50, 69, 76-77). Además, las iglesias se erigían comúnmente en los sitios de los templos prehispánicos, facilitando así la transferencia de lealtad al santo cristiano. Se pensaba que los dioses aztecas proporcionaban medios materiales de existencia; el incumplimiento del ritual provocaría su ira y la pérdida de su protección conduciría a la carencia (Madsen, 1967: 370). Los frailes dotaron a los cantos y danzas paganas de motivos cristianos y los interpretaron en las ceremonias católicas (Madsen, 1967: 376). En lo que William Madsen ha llamado un proceso de "sincretismo de fusión" (*fusional syncretism*), "casi todos los vestigios visibles del paganismo" fueron eliminados y el catolicismo orientado a Nuestra Señora de Guadalupe se convirtió en "el valor central de la cultura azteca en el centro de México" [traducción de los autores][6] (Madsen, 1967: 378). Los santos patronos sustituyeron a los dioses tutelares en cada pueblo y recibían ofrendas de forma similar a las de la época pagana. La religión sigue siendo hoy en día "el medio para obtener las necesidades temporales" y, "como en la antigüedad, el descuido

[6] La Virgen María de Guadalupe, símbolo nacional mexicano, sustituyó a una diosa madre que se veneraba en el lugar donde se apareció la Virgen en 1531 (Wolf, 1958).



de las obligaciones rituales somete al individuo o a toda la comunidad a la venganza de los seres sobrenaturales que castigan [...] con enfermedades, pérdidas de cosechas y otras desgracias"[7] (Madsen, 1967: 380-381). Como señala este autor, en un nivel los santos cristianos sustituyeron a las deidades paganas, pero la relación contractual orientada a la protección y a garantizar las necesidades temporales ha persistido hasta nuestros días.

Para destacar la relación contractual entre el santo patrón y la comunidad en México, Hugo Nutini (1989: 88)[8] ha escrito:

> [A] finales del siglo XVII se había estructurado un catolicismo *folk* que abarcaba varios elementos de las religiones indígenas y española inextricablemente integrados. Superficialmente, la religión *folk* tenía una apariencia predominantemente católica, es decir, estructuralmente, el ritual, ceremonial y, en general sus manifestaciones físicas no se diferenciaban mucho del catolicismo urbano de aquel entonces.

Sin embargo, incluía (e incluye hasta ahora) "la concepción de los seres y personajes sobrenaturales y el *do ut des* [doy para que des] que rige la relación del individuo y la colectividad con sus hacedores". Para Nutini, "es aquí donde la contribución prehispánica es más importante y contrapesa la preponderancia de los elementos católicos más visiblemente estructurados".

"El carácter esencialmente laico de la organización ceremonial" en el ciclo de las fiestas religiosas públicas en los poblados del área mesoamericana ha sido señalado por Gilberto Giménez. Cuando interviene un sacerdote, su papel se reduce al de un "auxiliar ceremonial subordinado a las exigencias del ritual popular". Cuando los sacerdotes diocesanos sustituyeron a las órdenes religiosas que introdujeron las instituciones ceremoniales comunitarias en la época colonial, se inició un proceso de "autonomización" y, con la Independencia en 1821 y la separación de la Iglesia y el Estado en 1857, la brecha entre el clero y la religión popular se ensanchó aún más. Las autoridades nativas se apropiaron de las instituciones comunitarias introdu-

---

[7] "…the means of obtaining temporal necessities" y "as in ancient times the neglect of ritual obligations subjects the individual or the whole community to the vengeance of supernatural beings who punish" […] "with sickness, crop failure, and other misfortunes".

[8] Todas las traducciones son de los autores, a menos que se indique lo contrario.



cidas por los misioneros en el siglo XVI y se convirtieron en "tradicionales", al funcionar "en paralelo a la Iglesia y, a veces, fuera de la Iglesia e incluso contra ella" (Giménez Montiel, 1978: 150-51).

Aunque mucho se ha escrito sobre el sistema de cargos, la atención de los estudiosos se ha centrado en algunos temas: su función como mecanismo de nivelación que borraba las diferencias de riqueza en ciernes en comunidades supuestamente igualitarias; su papel en el refuerzo de las diferencias internas existentes; la adquisición de prestigio por parte de los cargueros; y la financiación individual de las fiestas religiosas frente a la comunitaria (Carrasco, [1970] 1952; Wolf, 1957; Cancian, 1966; Chance y Taylor, 1985). Siguiendo a Arthur Maurice Hocart (1970), consideramos el sistema de cargos en nuestras regiones de estudio como una burocracia o cuerpo de funcionarios cuyo propósito es organizar el ritual colectivo para asegurar la salud y prosperidad y alejar la enfermedad, la desgracia y la muerte (Dehouve, 2016). Consideramos a las cuadrillas de danzantes como parte de esta burocracia ritual, ya que proporcionan una ofrenda al santo, que se complementa con las de flores, música, fuegos artificiales y misas de las que son responsables los cargueros.

El término "mayordomo", recurrente en la bibliografía sobre el sistema de cargos, es una referencia al hecho de que estos titulares de cargos eran antiguamente responsables de parcelas cultivadas para financiar las fiestas religiosas (Carrasco, 1961: 493). En la actualidad, los mayordomos de las dos regiones estudiadas se encargan de supervisar la organización de las fiestas religiosas. Suelen ocupar el cargo durante un año y, dependiendo del pueblo, se seleccionan en distinto número y se organizan de manera diferente. Mientras que en algunos pueblos se nombra o elige a un único grupo de mayordomos para encargarse de todo el ciclo anual de fiestas, en otros hay mayordomos específicos para cada fiesta. Algunos pueblos tienen un sistema en el que los diferentes cargos rotan de casa en casa y todos los hogares acaban asumiendo responsabilidades específicas en la organización del ciclo ritual anual. Mientras que en un pueblo un grupo de hasta cien mayordomos es responsable de la mayor parte de los gastos rituales, en otros lugares cada hombre casado o mayor de dieciocho años tienen la obligación de contribuir para ayudar a los mayordomos a cubrir los gastos. En conjunto, el grupo de mayordomos se conoce como mayordomía.

Las responsabilidades de esta burocracia ritual incluyen la organización de las celebraciones acostumbradas del calendario litúrgico católico,

en particular las relacionadas con el nacimiento y la muerte de Cristo, y la del santo patrón u otras fiestas mayores específicas de cada pueblo. Las fiestas mayores suelen tener lugar durante un periodo de nueve días, abarcando el período comprendido entre dos fines de semana. Durante ese tiempo, en la iglesia, en su atrio y en los alrededores de este, el trabajo de muchos meses de los mayordomos se materializa en sus manifestaciones más evidentes, conjuntándose en una gigantesca ofrenda colectiva al santo, que consiste en misas, flores, música, fuegos artificiales y danzas.

El mayordomo o los mayordomos tienen la obligación de reservar las misas y pagar al clero oficiante. También son responsables de que el interior de la iglesia sea decorado por floristas profesionales con arreglos florales que a veces cubren prácticamente todas las paredes e incluso cuelgan del techo (véase la imagen 2). También deben proporcionar adornos florales especiales, conocidos como *portadas*, que engalanan la fachada de la iglesia. En 2018 y 2019, el coste de la decoración floral interior osciló entre 2 000 y 7 500 dólares, dependiendo del tamaño de la iglesia y de lo elaborado de los arreglos florales, mientras que la portada costaba 1 000 dólares o más. El mayordomo o los mayordomos también deben contratar una y a veces dos orquestas de viento u otras orquestas con entre dieciséis y veinticinco músicos, para que toquen en el atrio de la iglesia en honor al santo –en ocasiones durante dieciséis horas cada día– y para que acompañen las procesiones e incluso las visitas a los pueblos vecinos. En 2019, una orquesta de instrumentos de viento de ese número de músicos costaba unos 2 500 dólares para tocar durante cinco días, con tres comidas diarias, por lo que resulta un gasto considerable, dado que muchos de los habitantes de los pueblos que conocemos trabajan en el sector informal.

Los mayordomos también son responsables de los fuegos artificiales que se utilizan profusamente durante la celebración. Los cohetes se disparan a lo largo de todo el recorrido de la procesión en la que la imagen del santo desfila por el pueblo, un evento que puede durar hasta ocho horas. Se disparan decenas de cohetes al principio y al final de las misas celebradas durante la fiesta, y en largas ráfagas en el momento de la consagración de la hostia. La fiesta termina con el encendido de un castillo, con una o varias torres, una estructura pirotécnica erigida delante de la iglesia (véase la imagen 3). Algunos castillos alcanzan los treinta y cinco metros de altura y contienen cargas explosivas que a menudo hacen saltar por los aires ruedas giratorias, así como representaciones pirotécnicas del santo,



de motivos religiosos o frases devocionales. Un castillo grande con varias torretas puede costar hasta 7 000 dólares.

Como hemos visto aquí, la religiosidad popular pública en las dos regiones estudiadas es un asunto muy organizado, orientado a la comunidad y destinado a realizar las ofrendas acostumbradas a los santos. En el siguiente apartado nos ocupamos específicamente de las danzas, uno de los cinco medios que, junto con las flores, la música, los fuegos artificiales y las misas, son las manifestaciones más destacadas de una relación contractual con lo invisible.

Danzas de devoción en las fiestas religiosas

Las danzas eran una parte importante de los elaborados rituales en honor a los dioses en tiempos precoloniales y eran consideradas por algunos misioneros como una forma de oración (Mendieta, 1870: 99). *Maceua*, uno de los equivalentes náhuatl del verbo castellano "danzar", también puede traducirse como "obtener", "merecer una cosa" o "hacer penitencia" (Siméon, 2010: 244). Alfredo López Austin ha señalado que *itotia*, otro equivalente náhuatl de la palabra "danzar", comparte una raíz común con *itoa*, el equivalente del verbo "hablar". Este autor ha propuesto que bailar era una forma de "hablar" con los dioses y que un danzante constituía "un puente", es decir, un medio entre la gente y las deidades (López Austin, 2007: 186-87). Los informes del siglo xvi indican que los frailes misioneros toleraban las danzas siempre que estuvieran cristianizadas. Se adaptaron nuevas letras a los ritmos y cantos prehispánicos y se tradujeron al náhuatl cantos castellanos con mensajes cristianos. Se procuraba que las danzas se ejecutaran en público, en iglesias, atrios y casas, en lugar de en forma clandestina, lejos de los ojos vigilantes de los misioneros (Ricard, 1947: 340-41).

En la gran mayoría de los pueblos de las dos regiones del presente estudio es inconcebible celebrar las fiestas más importantes sin la representación de una o más danzas. Junto con las numerosas misas, las flores, la música y los fuegos artificiales, son los elementos clave de una masiva ofrenda colectiva, o don al santo, en el sentido de Marcel Mauss (1983). Estos cinco elementos constituyen los medios a través de los cuales se mantiene la relación contractual entre los seres humanos y la divinidad.[9] En las

[9] La procesión podría ser un sexto elemento. Sin embargo, consideramos que los cinco que señalamos aquí son claramente ofrendas, mientras que la procesión es un momento



Imagen 2
Decoración del interior de la parroquia de Santa María Magdalena, Tepexpan. Festividad en honor al Señor de Gracias en 2023. Tepexpan, Acolman, Estado de México. Autor: Jorge Martínez Galván

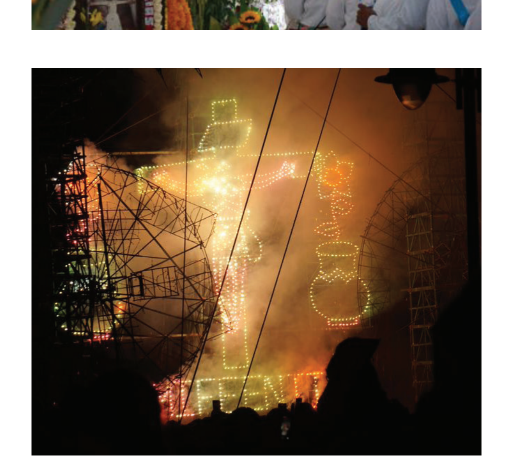


Imagen 3
Quema de castillo durante la festividad en honor al Señor de Gracias de 2023. Tepexpan, Acolman, Estado de México. Autor: Jorge Martínez Galván

entrevistas y conversaciones casuales llevadas a cabo durante nuestro trabajo de campo previo a la pandemia, a menudo surgieron términos como "devoción", "penitencia" y "sacrificio" en relación con las danzas ofrendadas a los santos. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta el es-

concreto que reúne a varios de estos elementos, es decir, un escenario difuso en el que se realizan las ofrendas de fuegos artificiales, música y danzas, así como el esfuerzo físico de los participantes.



fuerzo físico que suponen algunas danzas. Además, los "principales"[10] de las danzas deben pagar a los músicos, alquilar el equipo de sonido, las lonas y las plataformas para bailar, así como organizar las comidas, a veces tres cada día, a las que asisten cientos de danzantes con sus familiares. También deben pasar largas horas en los ensayos y, en algunos casos, aprender los diálogos que aparecen en algunas danzas. Un motivo común por el que algunos hombres y mujeres organizan o participan en una danza es cumplir con una promesa hecha en una petición de intervención divina en casos de enfermedad personal o de miembros de la familia, así como para agradecer un favor divino recibido. La motivación también puede ser más difusa, como expresar la gratitud por gozar de un estado general de buena salud o por tener una situación económica favorable. Estas motivaciones individuales adquieren una dimensión colectiva como parte de la ofrenda de una comunidad a los santos (Robichaux, Moreno Carvallo y Martínez Galván, 2021: 235).

El carácter devocional de las danzas se manifiesta claramente en los rituales que se llevan a cabo al principio y al final de su representación, especialmente en los primeros y últimos días de las fiestas.[11] La ejecución pública de una danza siempre va precedida de una entrada en grupo a la iglesia en la que los danzantes se persignan y se arrodillan en oración ante la imagen del santo cuya fiesta se celebra. En algunos casos, entonan un canto (una oración al santo con referencias a su propósito) y ejecutan una pequeña parte de la danza en la iglesia. Este ritual de apertura puede tener lugar después de una misa. El último día de la ejecución tiene lugar, con gran pompa y majestad dentro de la iglesia, un ritual conocido como la "coronación". Acompañados de una orquesta que entona aires solemnes y repetitivos, los danzantes entran a la iglesia y ejecutan pausados movimientos coreografiados de manera intrincada, en los que cada danzante abraza sucesivamente a cada uno de sus compañeros. Esta emotiva ceremonia puede durar dos horas o más y algunos de los que han sido

---

[10] Los principales son las personas encargadas de organizar el baile, denominadas en al menos un pueblo como mayordomos; también son conocidos como los "encargados". Entre sus responsabilidades está la de recaudar dinero para pagar a los músicos y ofrecer una comida a los danzantes y sus familias durante los días de su ejecución.

[11] Dependiendo de la festividad y del pueblo, las danzas suelen ejecutarse de una a cinco veces durante la fiesta.



Imagen 4
Danzante de la Cuadrilla de Serranos con niña en brazos en la festividad en honor a San Sebastián en 2018. Tepetlaoxtoc de Hidalgo, Tepetlaoxtoc, Estado de México. Autor: Manuel Moreno Carvallo

"coronados" o que han cumplido su promesa, es decir, su compromiso de bailar para el santo, pronuncian discursos de agradecimiento a este o le piden ayuda para cumplirle el año siguiente. Se cree que, de no cumplir correctamente, se puede incurrir en la ira del santo y el danzante o un miembro de su familia será castigado en forma de enfermedad o accidente.

Las danzas se ejecutan en espacios designados en el atrio de la iglesia o en sus cercanías; en algunos pueblos hasta cinco o seis cuadrillas de entre cuarenta y sesenta danzantes cada una pueden estar bailando durante cuatro a seis horas con poco descanso. Aunque algunas danzas siempre han tenido papeles femeninos y masculinos, otras han sido exclusivamente para hombres, niños o niñas. En las últimas décadas, han aparecido versiones femeninas de ciertas danzas en algunos pueblos y las mujeres han asumido papeles tradicionalmente asignados a los hombres. Es común ver que los padres bailan con bebés y niños pequeños en brazos y que los niños participan a lado de sus padres (véase imagen 4). Algunos danzan-



tes con los que hemos conversado, aproximadamente de entre 30 y 40 años, dicen haber bailado por primera vez con sus padres cuando tenían cuatro o cinco años, y unos afirman que solo cuando se hicieron mayores comprendieron el significado religioso de lo que estaban haciendo. En la mayoría de los casos organizan sus danzas con la ayuda de "ensayadores", especialistas pagados para este fin; los ensayos comienzan de cuatro a seis semanas antes de la primera representación (véase la nota 4). Estos especialistas rituales no solo enseñan los pasos, la coreografía y los diálogos de las danzas, sino que dirigen la ceremonia inicial y la coronación.

Los tipos de danzas y sus variantes que hemos observado, con o sin diálogos, tienen siempre un tema específico o una trama. Pero independientemente de su contenido, los rituales de apertura y la coronación muestran que todas están dedicadas al santo y que las promesas y la devoción están siempre presentes (Robichaux, Moreno Carvallo y Martínez Galván, 2021: 235-38). Como veremos en el siguiente apartado, el confinamiento implementado por la pandemia de covid-19 supuso un reto para las cuadrillas de danzantes, que en su mayoría no pudieron bailar. Sin embargo, algunas cuadrillas lograron su ejecución, "aunque de forma diferente", y se desarrollaron soluciones creativas para cumplir con la relación contractual con los santos.

Confinamiento, distanciamiento social y nuevas formas de cumplir con la relación contractual en las fiestas y danzas religiosas

La declaración de emergencia sanitaria por parte del gobierno federal de México el 23 de marzo de 2020 significó la cancelación inmediata de casi todas las actividades relacionadas con la celebración de las fiestas en los pueblos de las regiones del Valle de Teotihuacán y Texcoco. Los medios, sin los cuales la celebración de las fiestas religiosas había sido hasta entonces impensable –misas, adornos florales, fuegos artificiales, música y danzas–, fueron suspendidos o su uso fue notablemente modificado. Durante tres meses o más tras el inicio de la pandemia, las misas se celebraron a puerta cerrada, sin feligreses, y se transmitieron en directo por Facebook.[12]

[12] Dependió de cada parroquia que después de tres o más meses se reanudó la asistencia a misa, inicialmente con un aforo limitado, un treinta por ciento de capacidad máxima en la iglesia. Además, se impuso el uso obligatorio de cubrebocas y de desinfectante de

Las procesiones religiosas se llevaron a cabo con la imagen del santo desfilando en la parte trasera de camionetas con la gente mirando desde sus casas. Las pocas danzas que se organizaron tuvieron un número muy reducido de danzantes y duraron mucho menos tiempo que el acostumbrado.[13] Los medios digitales, ya utilizados antes de la pandemia por algunas cuadrillas de danzantes, mayordomos y parroquias, cobraron importancia en algunos pueblos y se convirtieron en el principal medio de comunicación y manifestación religiosa pública.

De acuerdo con la severidad de las medidas restrictivas en vigor en las fechas de las fiestas, se adoptó una variedad de estrategias en los distintos pueblos. En aquellos poblados cuyas fiestas caían en fechas poco después de la imposición de las medidas de confinamiento los mayordomos y los danzantes tuvieron poco tiempo para adaptarse. Por ejemplo, el 21 de marzo la parroquia de la localidad de La Resurrección publicó en Facebook un programa de actividades para la Semana Santa y la semana siguiente (del 5 al 19 de abril de 2020), fechas en que habitualmente se celebran las fiestas patronales del Señor de la Resurrección. Incluía las acostumbradas procesiones y misas de Semana Santa, además de la participación de cinco cuadrillas diferentes cuyas representaciones estaban programadas durante dos días, como en cualquier otro año durante la semana después del Domingo de Resurrección. Pero el 28 de marzo, tras la declaración de la emergencia sanitaria, se anunció que estas actividades serían modificadas. En realidad se cancelaron todas las procesiones y, como la iglesia estaba cerrada, las misas se celebraron a puerta cerrada y se transmitieron en directo por Facebook. Como se pensaba que la epidemia terminaría pronto, se anunció que los bailes, la música, los arreglos florales y los fuegos artificiales se pospondrían hasta Pentecostés (31 de mayo en 2020), la segunda fiesta más

manos antes y después de la comunión, y se suprimió el apretón de manos de la paz. En algunos lugares, la asistencia a la misa era al principio únicamente con cita previa y, a pesar de menguarse el número de casos, la transmisión en directo continuó. Se dio una tendencia general a aumentar el aforo, ajustándose con cada nueva oleada de covid-19.

[13] En el momento de escribir este artículo, el primer trimestre de 2022, las danzas se habían reanudado, pero con restricciones. En los casos de danzas en las fiestas que se habían celebrado o que estaban en fase de preparación, el número de danzantes se había limitado y se habían ejecutado, o se planeaba ejecutarlas, con cubrebocas; y el número de asistentes se había restringido o se preveía limitar la asistencia.





importante del pueblo.[14] Esto no sucedió, ya que pronto se anunció que las celebraciones de Pentecostés también serían canceladas.

Las diferentes mayordomías y las distintas cuadrillas de danzantes de La Resurrección ya habían realizado pagos parciales por diversos servicios, incluyendo 12 000 dólares por dos castillos y todos los cohetes. Una de las cuadrillas había hecho un pago anticipado de 1 000 dólares por el equipo de música y sonido. Otra había hecho un contrato de 10 000 dólares con un costoso grupo de músicos famosos y ya había adelantado la mitad del importe antes de la cancelación. Con la cancelación de las festividades de Pentecostés, se "perdió" el pago por adelantado de los contratos de música, flores y fuegos artificiales. Y como si fuera poco, con la nueva oleada de la pandemia registrada en diciembre y principios de enero de 2021, que cobró muchas víctimas en el pueblo, también se cancelaron las fiestas de 2021. Frente a esta situación se decidió que los mayordomos responsables de la celebración de 2020 seguirían en el cargo en 2021, ya que no pudieron desempeñar sus funciones. No fue sino hasta 2022 que las festividades del Señor de la Resurrección volvieron a realizarse, pero de manera menos fastuosa y con representaciones de un menor número de cuadrillas que el que se acostumbraba previo a la pandemia.

Con el tiempo, algunos grupos de danza desarrollaron soluciones creativas para sustituir las prácticas tradicionales y refrendar la relación contractual con los santos. Un caso es el de los danzantes de Serranos de Tepexpan, que bailan en honor de Nuestro Señor de Gracias, que se celebra el 3 de mayo. Realizada solo en esta localidad y en esa ocasión, esta danza es única porque hasta 700 danzantes pueden participar en su ejecución (véase imagen 5). Tras una comida a la que asisten hasta mil personas, se dirigen los danzantes a la iglesia a donde entran, con pasos lentos y rítmicos en dos filas de hasta 350 personas cada una, entonando un canto melancólico que abre la danza. Después de arrodillarse en oración y hacer la señal de la cruz, muchos de los danzantes, visiblemente emocionados, se quedan mirando fijamente a la imagen de Nuestro Señor de Gracias que se encuentra sobre el altar principal. Después de este solemne inicio, salen de la iglesia en fila, otra vez entonando su canto, sin dar la espalda a

[14] Facebook Parroquia. Consultado el 3 de enero de 2021. https://www.facebook.com/ParroquiadelaResurreccionTexcoco/photos/a.1743867959053187/2595250977248210

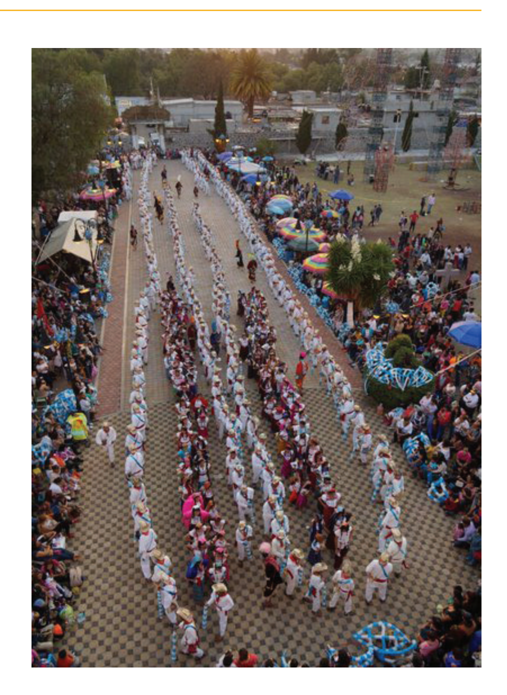


Imagen 5
Cuadrilla de Serranos durante la festividad en honor al Señor de Gracias de 2019. Tepexpan, Acolman, Estado de México.
Autor: Jorge Antonio Martínez Galván

la imagen de Señor de Gracias. Ya en el atrio, bailan durante cinco o seis horas, a la vista de cientos de espectadores.

Nada de esto ocurrió en 2020. Como dijo un informante, la fiesta se celebró "en la medida de lo posible y con lo permitido, pero con una enorme dosis de fe para recibir las bendiciones de Nuestro Señor". Aunque hubo "pocas flores, poca música, pocos fuegos artificiales" y ningún danzante en el atrio de la iglesia, los medios digitales sirvieron para recordar a los habitantes del pueblo de la acostumbrada ofrenda de los danzantes. A principios de abril de 2020, cuando se hizo evidente que las fiestas de mayo se cancelarían, los responsables de la cuadrilla de los Serranos abrieron una cuenta de Facebook e hicieron un llamado a los habitantes del pueblo para que compartieran fotos y videos de años anteriores.[15] Tam-

[15] Uno de los autores del presente artículo, Jorge Martínez Galván, editó cuatro videos a partir de las grabaciones que habíamos realizado desde 2015. Estos videos fueron publicados en el perfil de Facebook "Serranos de Tepexpan" y fueron vistos miles de veces. Perfil de Facebook de Serranos de Tepexpan. Consultado el 1 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/100049879428660/videos/109660100706637/?extid=bEFwUPk1zlbskHsA



bién se le pidió a la gente que colocara fuera de sus casas arcos, coronas, sombreros y otros objetos usados en la danza a partir de las 15:00 horas del 3 de mayo. Varias camionetas desfilaron por el pueblo con imágenes del santo patrón y se tocó música grabada de la danza de los Serranos, mientras se transmitía en directo por Facebook. Varios danzantes salieron de sus casas a mirar el paso de la procesión, algunos ataviados con sus trajes de baile y, en por lo menos una ocasión, un grupo de niños que traían la indumentaria de los danzantes interpretó algunos de los pasos de la danza.[16] A la par de esto, hubo danzantes que utilizaron sus perfiles personales de Facebook para publicar fotos de sus altares domésticos en los que habían colocado sus trajes de baile (véase la imagen 6). Simbólicamente, al final de la procesión, las camionetas se alejaron de la puerta de la iglesia, retrocediendo en imitación del movimiento que hacen los Serranos al salir del templo, sin dar nunca la espalda al santo, todo ello con el acompañamiento de una grabación del canto entonado por los danzantes en ese acto ritual. Las personas que iban en la parte trasera de una de las camionetas terminaron la procesión con aplausos y gritos de "Viva el Señor de Gracias" y se abrazaron como en la ceremonia de coronación.[17]

Con el tiempo, a medida que la gente se fue acostumbrando a lo que las autoridades federales mexicanas denominaron la "nueva normalidad", algunas cuadrillas de danzantes lograron festejar a los santos bailando, pero a una escala muy reducida. El pueblo de San Francisco Mazapa celebró Pentecostés (31 de mayo de 2020), una de sus dos principales fiestas, en pleno confinamiento: sin feligreses, la misa se celebró a puerta cerrada y se transmitió en directo por Facebook. Las imágenes de los santos que se acostumbran exponer delante del altar en los días de fiesta se colocaron

---

https://www.facebook.com/100049879428660/videos/118844669788180/?extid=2dghGE972RzIAm0h

https://www.facebook.com/100049879428660/videos/121994952806485/?extid=ZeWgdU1x9gTeLbeL

https://www.facebook.com/100049879428660/videos/124921319180515/?extid=LMnDuwJ6ygrJeCEQ

[16] Facebook Parroquia. Consultado el 1 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/ParroquiaTepexpanOficial/videos/234357064327879/

[17] Video de Facebook. Consultado el 1 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/100049879428660/videos/122478216091492/



Imagen 6
Altar emergente con los elementos materiales del danzante, durante la festividad del Señor de Gracias de 2020. Tepexpan, Acolman, Estado de México. Autor: Andrés Jaime González

en el atrio y se veneraron con ofrendas florales y una banda de música. En años normales, las cuadrillas de los Alchileos y los Santiagos, cada una con treinta o cuarenta participantes, ejecutan su danza durante cinco o seis horas. En esta ocasión, una cuadrilla de Alchileos desfiló por las calles y un pequeño grupo de sus representantes entró en el atrio de la iglesia, hicieron "reverencias"[18] y colocaron una ofrenda floral ante las imágenes de los santos, aunque no bailaron. Un grupo de dieciocho danzantes de Santiagos, acompañados por músicos, entraron en el atrio de la iglesia y, tras persignarse y arrodillarse ante los santos, ejecutaron su danza durante unos veinte minutos.[19]

Al disminuirse los casos de covid-19, a principios de julio de 2020 las restricciones sanitarias se relajaron y los mayordomos y principales de las danzas de San Francisco Mazapa empezaron a organizar y recaudar dinero para las próximas fiestas. Las iglesias estaban ahora abiertas, pero

[18] Un movimiento característico de esta danza, en el que los danzantes bajan la parte superior del cuerpo con las manos extendidas en un movimiento de "reverencia".

[19] Página de Facebook. Consultado el 6 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/106066384062216/videos/1520194508140138/



solo al treinta por ciento de su capacidad. Para la fiesta del santo patrón del pueblo, san Francisco de Asís, el 4 de octubre, bailó un número muy reducido de Alchileos, comenzando con las acostumbradas "reverencias" en la casa de uno de los principales. Posteriormente, desfilaron por las calles y bailaron un rato en el atrio de la iglesia.[20] Estas representaciones o actos simbólicos que sustituían a las representaciones normales no liberaban a los "principales" de sus obligaciones, ya que debían organizar la danza completa en 2021.

En San Jerónimo Amanalco, alrededor de seis cuadrillas suelen ejecutar sus danzas para celebrar al patrón del pueblo, san Jerónimo, el 30 de septiembre. En abril de 2020, a pesar de que el número de decesos aumentaba rápidamente en el pueblo durante la primera oleada de la pandemia, los principales de la cuadrilla de los Arrieros decidieron que, independientemente de las circunstancias, ejecutarían la danza, al menos a escala reducida, en el atrio de la iglesia o en algún otro espacio abierto. En mayo, el padre de uno de ellos, cuya actividad había sido constante en la cuadrilla, murió de covid-19. Debido a que en ese momento no se permitían los funerales, en julio, cuando se enterraron sus cenizas, se reunieron unos cuarenta miembros de la cuadrilla y bailaron en el cementerio y en las oficinas delegacionales donde había trabajado el difunto. A pesar de que no se realizaron otras danzas y de que otros danzantes de los Arrieros y parientes habían sido afectados y habían fallecido de covid-19, algunos miembros de la cuadrilla se empeñaron aún más en bailar para el santo por lo que empezaron a ensayar en agosto en preparación para la fiesta. Como dijo uno de nuestros informantes, "los difuntos sabían que íbamos a bailar. Hagámoslo ahora por ellos. En honor a su memoria, continuemos con esta devoción".

Los mayordomos les permitieron llevar "Las mañanitas" y dejar una ofrenda floral para el santo, y únicamente los principales entraron en la iglesia para rezar ante su imagen. Posteriormente, unos cuarenta danzantes, la mayoría de ellos con cubrebocas, bailaron un rato fuera de la iglesia. Al salir del atrio, los miembros de la cuadrilla bailaron también fuera de dos pequeñas capillas del pueblo, después de lo cual se dirigieron a la casa del danzante donde habían tenido lugar los ensayos y ahí bailaron durante

---

[20] Facebook Danza Alchileos. Consultado el 6 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/DanzaAlchileosOficial/videos/335114391053998/



varias horas. Las fotos y el video publicados en el perfil de Facebook de un allegado a uno de los danzantes suscitaron variados comentarios. Uno decía: "No ha sido como otros años, pero han bailado con mucha fe para nuestro santo patrón". Pero otro comentario, más cauto, decía: "Bien por los que tuvieron el valor de hacer esto, sin embargo, quienes nos abstenemos de algunas actividades nos unimos a la pena de las familias que han perdido un ser querido. San Jerónimo está de luto!!!"[21]

Una curiosa serie de circunstancias permitió que algunos danzantes de Papalotla bailaran en honor al santo patrón del pueblo de una manera muy singular. Ninguna de las nueve cuadrillas programadas para la fiesta del patrón del pueblo, santo Toribio de Astorga (16 de abril), pudo bailar en 2020. El pueblo tiene una tradición muy arraigada de la danza de los Santiagos, que recrea un conflicto entre cristianos y moros en la España medieval. En 2017, alentados por funcionarios locales que buscaban promover el turismo, un grupo de treinta danzantes obtuvo la certificación del Consejo Internacional de la Danza (CID), organismo afiliado a la Unesco. Esto fue objeto de controversia, ya que algunos danzantes menos experimentados y con mayores recursos económicos pagaron la cuota de 164 euros, mientras que otros de menos recursos no pudieron cubrir esa cantidad u optaron por no certificarse por considerar que esto era contrario al carácter devocional de la danza. En octubre de 2020, cuando la propagación del coronavirus estaba disminuyendo, los danzantes de Santiagos fueron invitados a bailar en el festival cultural virtual "Quimera", patrocinado por autoridades estatales en Metepec, cerca de la capital del estado, Toluca.

La forma en que se promovió la danza en el programa del festival como uno de los "valores culturales de Texcoco" dista mucho del significado religioso que tiene en Papalotla. Sin embargo, uno de los danzantes de mayor experiencia y ensayador, que se había negado rotundamente a ser certificado en 2017, se mostró más que feliz de participar, explicándonos que era una oportunidad de bailar para santo Toribio. Desde el inicio, los organizadores del festival fueron informados por los danzantes que los Santiagos no era un "ballet o danza folclórica" como otros grupos de danza que aparecían en el programa, sino una danza religiosa, por

[21] Video de Facebook. Consultado el 21 de octubre de 2020. https://www.facebook.com/100010996571284/videos/1216982425344965/



lo que habría que montar una plataforma especial de madera para su representación tal como se acostumbra en las dos regiones de estudio. El domingo 18 de octubre de 2020 por la mañana, antes de viajar al lugar del festival, un grupo de veintiséis danzantes, acompañados por algunos familiares y catorce músicos, se reunieron en la iglesia. Se les tomó la temperatura, se les exigió el uso de cubrebocas, se mantuvo la "sana distancia" y se les suministró abundante desinfectante para las manos. Para nuestro informante, el propósito de ir a la iglesia era "hacer honor y pedir permiso" a santo Toribio "para poder realizar su danza en su honor, permiso para ejecutar la danza lejos de su templo".

Por lo que se pudo apreciar en el video publicado en Facebook, lo que tuvo lugar en el interior de la iglesia fue muy parecido a la ceremonia inicial previa a la ejecución de la danza en el contexto de las fiestas religiosas. La ceremonia comenzó con la interpretación por parte de los músicos de la canción mexicana de cumpleaños, "Las mañanitas". Acto seguido, los danzantes se persignaron, se arrodillaron en oración ante la imagen de santo Toribio, y luego procedieron a ejecutar brevemente varios de los pasos de la danza.[22] Una vez en el lugar del festival, la imagen de santo Toribio que habían llevado los danzantes fue colocada sobre la plataforma de madera dispuesta para la representación de la danza. La participación de la cuadrilla, que consistió en una especie de resumen de la danza y duró una hora en lugar de las seis o siete que se suele ejecutar, fue grabada y publicada posteriormente en el perfil de Facebook del festival.[23] En opinión de nuestro informante, la participación en el festival permitió a los danzantes honrar, "aunque de forma diferente", al santo en tiempos del confinamiento. Aunque los danzantes debían llevar cubrebocas, se lo quitaron durante la representación. Como dijo nuestro informante, "una vez que estuvimos en la plataforma, con la bendición de Dios, sujetos a nuestra religión, nuestra fe, sentimos que seríamos socorridos. Aunque éramos muy conscientes del riesgo, Dios nos cuida y nada malo sucedería".

---

[22] Video de Facebook. Consultado el 8 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/Cr%C3%B3nicas-de-Papalotla-M%C3%A9x-108439897360858/videos/1010572529459590/

[23] Video de Facebook. Consultado el 10 de diciembre de 2020. https://www.facebook.com/FestivalInternacionalQuimera/videos/2135356990105397/



La nueva oleada de la pandemia, que se desató en diciembre de 2020 y enero de 2021, echó por tierra cualquier esperanza de poder bailar como en tiempos normales en el primer trimestre de este último año. Las llamadas "representaciones simbólicas" sustituyeron las danzas normales, y Facebook y otras plataformas sociales pasaron a desempeñar un papel importante en este proceso. Durante los once días de la fiesta de san Sebastián (20 de enero) en Tepetlaoxtoc, ocho grupos de danza bailaron en 2020. A principios de enero de 2021, la cuenta de Facebook "Tepetlaoxtoc Historia, Tradición y Cultura" invitó a sus seguidores a "celebrar virtualmente" la fiesta mediante la publicación de fotos de diferentes eventos de las festividades de años anteriores.[24] Una de las mayordomías abrió la cuenta "Mayordomía San Sebastián 20 de enero 2021", y publicó videos con numerosas muestras de los medios acostumbrados –flores, fuegos artificiales, música–, así como representaciones simbólicas de dos danzas, entre ellas una de las Sembradoras. En lugar de los sesenta u ochenta danzantes que suelen bailar, un grupo de doce oyeron la misa el segundo día de la fiesta y entraron en la capilla donde se arrodillaron y se persignaron antes de bailar durante unos veinte minutos delante de la fachada del templo. La otra tuvo lugar el último fin de semana de la fiesta y, en lugar de los habituales trescientos o cuatrocientos danzantes, trece participantes en la danza de los Serranos escucharon la misa celebrada delante de la capilla, donde después ejecutaron varios pasos de su danza durante unos veinte minutos.

Durante la fiesta, todas las misas se celebraban al aire libre delante de la capilla, con poca asistencia en un espacio acordonado para limitar el acceso. Sin embargo, la fachada de la pequeña capilla estaba profusamente adornada con flores y diversos grupos musicales tocaron en honor a san Sebastián. Algunos de los videos publicados tienen una calidad profesional y parecen haber sido realizados específicamente para su transmisión en directo y su visualización en Facebook. Uno de ellos llegó a atraer más de 8 000 vistas en solo dos días después de su publicación, el 20 de enero de 2021. El espectáculo pirotécnico era, de hecho, una sofisticada combinación de pirotecnia y tecnología láser. Formas geométricas y la figura de

---

[24] Sitio web de Facebook. Consultado el 22 de enero de 2021. https://www.facebook.com/Tepetlaoxtoc-Historia-Tradici%C3%B3n-y-Cultura-620321778108590/photos/a.623882814419153/1870976586376430



san Sebastián con las palabras "San Sebastián, bendícenos" se proyectaron en las paredes de los edificios de la plaza de la capilla, acompañadas de música grabada. Todo ello, incluidas las tomas realizadas desde de un dron, se retransmitió en directo y se publicó en Facebook.[25]

En el pueblo de Tepetitlán se realizaron representaciones simbólicas de dos danzas durante las festividades de la Virgen de la Candelaria (2 de febrero de 2021). Cada año, con motivo de esta fiesta, la cuadrilla de los Santiagos escenifica una espectacular y costosa representación (véase imagen 7). Aunque en 2020 un nuevo grupo de encargados se había comprometido a organizar la danza en 2021, ante el repunte de la pandemia tomaron la decisión de no bailar. Además, su compromiso implica tener varios juegos de trajes costosos, que suelen rasgarse y ensuciarse en los vigorosos combates que supone esta danza, por lo que es necesario tener repuestos a mano para continuar la ejecución. Los encargados también deben ofrecer tres comidas diarias durante los tres días que dura esta danza, además de pagar a los músicos y cubrir otros gastos. Dada la baja en sus ingresos, ante la desaparición del mercado para su pan de fiesta que los habitantes de Tepetitlán venden los domingos delante de iglesias y en fiestas patronales, la mala situación económica desatada por el confinamiento no permitía estos gastos. Sin embargo, al acercarse la fecha de la fiesta, un grupo de danzantes que habían bailado en años anteriores y, por tanto, tenían los trajes y conocían bien los parlamentos, decidió que sería un insulto a la Virgen si no se representara esta danza para su fiesta. Unos sesenta hombres, todos con cubrebocas, bailaron durante una hora con el acompañamiento de músicos contratados por los mayordomos para las necesidades rituales generales de la fiesta y recitaron algunos de los diálogos.

La otra representación simbólica realizada para la fiesta de la Candelaria en Tepetitlán, la de la cuadrilla de los Vaqueros, fue algo diferente. En 2020, un grupo de varios hermanos y sus hijos adultos se comprometieron a organizar esta danza en 2021 en agradecimiento por la recuperación de cáncer de la hija de uno de los primeros. En lugar de los acostumbrados

---

[25] Video de Facebook. Consultado el 22 de enero de 2021. https://www.facebook.com/Mayordomia-San-Sebasti%C3%A1n-M%C3%A1rtir-20-de-enero-2021-101745744811188/videos/d41d8cd9/762130577744155/?__so__=watchlist&__rv__=related_videos



Imagen 7
Cuadrilla de la danza Carlomagno y los doce pares de Francia en la festividad de la Virgen de la Candelaria en 2021. San Antonio Tepetitlán, Chiautla, Estado de México.
Autor: Eladio Cerón Sol

tres días de representaciones, bailaron con cubrebocas delante de la iglesia durante una hora en un espacio cerrado al público. Nuestro informante, uno de los hermanos, describió este acto como "un pequeño adelanto simbólico [pago]". De este modo, cumplían parcialmente su promesa en la medida permitida por las autoridades locales, un anticipo que esperaban poder cumplir en su totalidad en 2022. Esto incluiría ensayar, pagar a los músicos y ofrecer tres comidas al día a cientos de invitados durante los tres días que bailan.

A principios de 2022, las representaciones simbólicas que caracterizaban la devoción de los santos en 2021 se volvieron cosa del pasado. A medida que más y más personas se vacunaban y desarrollaban una inmunidad natural frente a las sucesivas oleadas del virus, el número de casos de covid-19 fue disminuyendo. Se reanudó el ciclo ritual caracterizado por sus celebraciones fastuosas descritas en el primer apartado, aunque todavía no con la intensidad de los tiempos previos a la pandemia. Las danzas se celebraban bajo rigurosas restricciones sanitarias, reflejando la llamada "nueva normalidad". Al escribir estas líneas a principios de 2022, el man-



tenimiento de la sana distancia y el uso de cubrebocas, gel desinfectante e incluso aerosoles desinfectantes fueron la norma, aunque estas medidas de protección pronto desaparecieron en las dos regiones de este estudio (véase la imagen 8).



Imagen 8
Cuadrilla de Serranos y medidas de prevención de contagios durante la festividad en honor al Señor de Gracias de 2022. Tepexpan, Acolman, Estado de México.
Autor: Autor: Jorge Martínez Galván

Consideraciones finales

Informados por la propuesta de "religión como medios" de Jeremy Stolow (2005), hemos identificado las misas, las copiosas exhibiciones públicas de flores, los fuegos artificiales y la música, junto con las danzas, como los cinco medios principales que caracterizan las fiestas religiosas en las regiones de Texcoco y Teotihuacán, en el México central. Aunque el uso de todos estos medios continuó en una escala muy reducida por las medidas adoptadas para frenar la propagación de covid-19, las danzas fueron las más afectadas. La mayoría de las cuadrillas simplemente no bailaron, aunque nos enteramos de casos dispersos de encargados que presentaron una ofrenda floral al santo. En general, hubo pocos casos de "representaciones simbólicas", un término que hemos adoptado de uno de nuestros informantes para referirnos a las formas reducidas o modificadas de la

danza. Estos casos nos recuerdan a otros de sustitución o reducción de ofrendas en las relaciones contractuales con la divinidad. Por ejemplo, según E.E. Evans-Pritchard, entre los nuer del sur de Sudán un pepino podía sustituir a un buey o ser ofrendado con la promesa de un futuro sacrificio de un animal (Evans-Pritchard, 1956: 128, 148, 197, 205, 279). En un espacio geográfico mucho más cercano a nuestra investigación, Danièle Dehouve (2009:140-41) encontró que, entre los tlapanecos del estado mexicano de Guerrero, en caso de necesidad, un huevo o un polluelo podían sustituir a un pollo en algunos sacrificios. Los tlapanecos incluso regatean e informan a la potencia a la que se hace el sacrificio, que va a recibir un huevo en lugar de una cabra, mientras presentan excusas explicando que no podían proporcionar la ofrenda acostumbrada (Dehouve, 2009: 38).[26]

Ya con la probable cancelación de la danza en la que debía participar, uno de nuestros entrevistados expresó una idea que hace eco de estas costumbres. Dijo que el día de la fiesta se imaginaba ir a la iglesia vestido con su traje de baile, arrodillarse y persignarse ante la imagen del santo diciendo: "¿Sabes qué, patrón? Ya vine. Tú sabes cómo están las cosas. Ya me voy". Otros informantes imaginaron un futuro próximo con la ejecución de la danza durante el confinamiento en términos similares a las representaciones simbólicas que hemos descrito en el apartado anterior. Uno de ellos dijo que la danza de combate en la que participa tendría que realizarse con un número mucho menor de danzantes, los cuales llevarían guantes y simularían la batalla, manteniendo siempre una "sana distancia". Otro informante señaló que algunos miembros de su cuadrilla estaban considerando la posibilidad de llevar a cabo una representación de una hora de duración con veinticinco danzantes con cubrebocas en lugar de los trescientos o cuatrocientos que suelen bailar, un día en lugar de dos, con música grabada y mucho desinfectante para las manos. Era consciente del posible riesgo de ser multado por las autoridades civiles,

[26] Hay que destacar una importante diferencia con los ejemplos de sustitución señalados por Evans-Pritchard y Dehouve. Como ha señalado Roberte Hamayon, en la antigua Roma las figuras de cera y pan podían sustituir a los bueyes reales cuando estos no eran fáciles de conseguir, y aunque entre los nuer un pepino podía servir como ofrenda aceptable para los antepasados, no podía sustituir a un buey en las prestaciones matrimoniales (Hamayon, 2015: 3-4).





pero dijo que lo pagaría con gusto: "Si llega a haber una multa o algo, yo la pago. Al final le debo más al patrón". También señaló que el canto inicial del baile dice: "Ya venimos, padre mío, a cumplir nuestra promesa" y que la mayoría de los danzantes habían hecho una promesa de bailar, sean cuales fueran las circunstancias.

Las palabras de otro experimentado danzante y ensayador revelan la importancia del significado religioso de las danzas para muchas personas de las dos regiones. También ponen de manifiesto los profundos principios que subyacen a un comportamiento observable que a menudo se ha considerado folklore en México, donde las "danzas folklóricas" han sido promovidas por el Estado como una de las artes escénicas y parte de la identidad nacional. Este danzante imaginó una versión de la danza en tiempos de confinamiento, despojada de lo que normalmente se considera como imprescindible. Las visitas y ejecuciones acostumbradas de los danzantes en puntos clave del pueblo, junto con las comidas ofrecidas por los encargados a los danzantes y a la gente de la localidad, serían suprimidas. En su lugar, solo se ofrecería comida a los músicos, ya que, por costumbre, forma parte de su pago. El baile se realizaría dentro de la iglesia, después de la misa, una vez que todo el mundo se hubiese marchado. Destacó que el espíritu de la danza, su verdadero propósito, es bailar para el santo. La omisión de estas acostumbradas prácticas adyacentes, todas realizadas en "tiempos normales", "no sería un problema" para él.

Las similitudes entre las representaciones simbólicas reales e imaginadas revelan que "el espíritu de la danza, su verdadero propósito" –o "la esencia de la danza", como dijo otro informante– es, de hecho, una ofrenda al santo. También muestran que estas sustituciones pretenden mantener una relación continua con el santo en tiempos de fuertes restricciones. Pero el uso del *live streaming* y la publicación en Facebook revelan otra importante necesidad religiosa que creemos que muchas personas de las dos regiones seguramente sintieron durante el confinamiento. Al insistir en una comprensión de la religión como "mediación", un intento de "tender un puente entre el aquí y el ahora y algo 'más allá'", Birgit Meyer (2015: 336), inspirada en Robert Orsi (2012), ha subrayado que se conjuntan diversos medios con el fin de "hacer visible lo invisible". En este tenor, esta autora ha acuñado el término "formas sensoriales" (*sensational forms*) para dar cuenta de "las técnicas corporales, así como las

sensibilidades y emociones que se encarnan en el *habitus*" (Meyer, 2015: 338). La danza es una forma sensorial y, como acto público, sirve para hacer visible a los espectadores y a los habitantes del pueblo en general la relación contractual con el santo. Es en este sentido que creemos que la transmisión en directo de las representaciones simbólicas, así como la publicación de imágenes de las prendas y accesorios empleados en las danzas, además de videos y fotos de danzas de años anteriores en Facebook, constituyen un intento por parte de quienes tienen acceso a esta tecnología de transmitir al menos parte de las dimensiones sensoriales implicadas en la ejecución de las danzas en tiempos normales. De este modo recuerdan a los espectadores la vigencia de la relación contractual que algún día volverá a ser visible a través de los medios tradicionales.

Todavía es demasiado pronto para sopesar todo el impacto que la pandemia de covid-19 tendrá en las danzas y fiestas religiosas. Los ejemplos que hemos aportado sobre el uso limitado de los medios usuales, las prácticas de sustitución, las representaciones simbólicas y el recurrir a los medios digitales solo ofrecen una imagen parcial de una situación verdaderamente catastrófica que ha perturbado la sociabilidad habitual que gira en torno a una suntuosa religiosidad pública. Debido a la complejidad de las emociones humanas, los sentimientos internos de los actores no son fáciles de penetrar, lo que hace que toda la amplitud de la dimensión religiosa de los bailes sea difícil de captar y expresar, incluso en circunstancias normales. Además, debido a la pandemia, nuestra investigación se limitó principalmente a las personas con teléfono y, sobre todo, con acceso a internet que conocíamos antes del confinamiento y a los pueblos en los que se publicaron prácticas de sustitución en Facebook. A pesar de estas limitaciones, creemos haber identificado varias cuestiones cruciales que ameritan un estudio más profundo: ¿constituyeron la enfermedad y la recuperación de covid-19 motivos comunes para hacer una promesa de bailar como lo fue para uno de nuestros informantes? ¿Las representaciones simbólicas, además de mantener la relación con el santo, asumieron la función añadida de una súplica para acabar con la pandemia? ¿La pandemia ha sacudido la fe de la gente, preparando el camino para un posible repudio de las prácticas tradicionales debido a la percepción de abandono del santo? O, por el contrario, ¿dará lugar a un refuerzo de la ofrenda de la danza como medio para evitar futuras catástrofes? Es necesario seguir investigando, incluso para responder a



estas preguntas y obtener una mejor visión de cómo el catolicismo popular en México ha sido afectado por la pandemia de covid-19.[27]

Adenda. Videos y medios sociodigitales en el estudio etnográfico en las fiestas patronales: su uso en el contexto de la pandemia[28]

Desde que iniciamos nuestro proyecto sobre danzas devocionales en 2011 en más de 20 pueblos de las regiones de Texcoco y el Valle de Teotihuacán, nos dedicamos a videograbar la participación de distintas cuadrillas de danzantes en el marco de las fiestas patronales. En este contexto establecimos una relación de retribución con nuestros interlocutores –encargados de danza, danzantes tanto en activo como retirados y familiares– regresando en formato DVD una copia de su participación. En un principio algunas personas nos preguntaban: "¿No grabaron un poquito más?" o comentaban: "Le falta", refiriéndose a que no venían grabados algunos momentos de la danza que para ellos eran importantes. Esta situación nos mostró que nuestra mirada como etnógrafos distaba mucho del interés de nuestros informantes sobre el hecho de tener un material que documentara su participación total en las danzas. Es importante reconocer que, en términos de grabación y edición, resulta imposible registrar todo, por lo que nuestra manera de recopilar tuvo que ser modificada para incorporar elementos que iban más allá de la danza: procesiones, banquetes ofrecidos a la comunidad, misas, visitas de las cuadrillas a casas de vecinos y familiares, así como recorridos a las iglesias de pueblos vecinos.

Durante los primeros años de nuestra investigación entendimos que quienes participan en las danzas querían también mostrar a un mayor público sus festividades y danzas, pues hicieron comentarios respecto a subir los materiales a plataformas como YouTube. Habíamos sido reticentes a divulgar las videograbaciones por respeto a las personas; solo lo hemos hecho en contadas ocasiones, cuando ha habido solicitudes específicas al respecto. La primera vez fue en 2016 cuando los encargados de la cuadrilla de Chareos en Ocopulco, municipio de Chiautla, nos solicitaron "subir el video

[27] Sobre este tema, véase Martínez Galván (2023).

[28] Esta adenda, que no aparece en la publicación original en lengua inglesa, fue elaborada gracias a una sugerencia de la editora Renée de la Torre.



de la danza a YouTube"[29] con el objetivo de que más habitantes del pueblo tuvieran la oportunidad de ver la danza. En 2017, los nuevos encargados de esta danza nos volvieron a solicitar subir el video de ese año a la misma plataforma.[30] Por otro lado, aunque algunos de nuestros interlocutores de otros pueblos expresaron interés en subir videos de sus danzas a la plataforma YouTube, no se concretó nada. Consideramos que los encargados o principales debían ser quienes decidieran sobre el uso del material videograbado que hemos acumulado y cómo debía de distribuirse. Mientras tanto, seguimos entregando videos en formato DVD a algunos danzantes.

A partir de las medidas de contingencia impuestas por el covid-19 a finales de marzo de 2020, tuvimos que cambiar nuestra estrategia de investigación. Gracias a algunos contactos que teníamos en Facebook, nos dimos cuenta de que esta red sociodigital comenzaba a cobrar importancia para compartir noticias sobre la pandemia y la cancelación de las fiestas religiosas entre algunos habitantes de los pueblos de las regiones de Texcoco y el Valle de Teotihuacán. Si bien algunos danzantes, mayordomos y autoridades civiles locales ya utilizaban los medios sociodigitales, constatamos un enorme incremento en su uso. Así, comenzamos a seguir varios perfiles individuales, de mayordomías, cuadrillas de danzantes e iglesias con el objetivo de documentar cuáles eran las medidas y decisiones que tomaban los encargados de las cuadrillas de danza para su ejecución pública ante el cierre de iglesias y la cancelación de las festividades.

La constante publicación de comunicados por parte de las autoridades religiosas y civiles nos abrió un panorama importante para entender el compromiso que tienen los habitantes de los pueblos para cumplirle a los santos. Este proceso nos llevó a planear un proyecto con dos vías de recolección y análisis etnográfico: 1) remota[31] y 2) digital. Para el caso del pri-

---

[29] Video de la danza de Chareos de 2016; al 9 de mayo de 2024 tiene 17 918 visualizaciones y se puede consultar en la siguiente liga: https://www.youtube.com/watch?v=q_o5uiJAkT8

[30] Video de la danza de Chareos de 2017; al 9 de mayo de 2024 tiene 4 852 visualizaciones y se puede consultar en la siguiente liga: https://www.youtube.com/watch?v=JqCmAbl97mA

[31] Se ha reconocido la etnografía remota como la que se lleva a cabo "a través de entrevistas telefónicas y medios sociales" ["through phone interviews and social media"].



mer tipo contactamos a nuestros interlocutores e iniciamos entrevistas por distintas plataformas (Meet, Teams, WhatsApp, Facebook) y por teléfono. En el segundo tipo participamos en transmisiones en vivo y registramos publicaciones en texto y video del proceso de transformación de las festividades que se realizaron en distintos pueblos por Facebook.

Durante los primeros meses de la pandemia nos dedicamos a registrar, por medio de capturas de pantalla, las publicaciones de habitantes y grupos de danza y mayordomías de distintos pueblos, pensando que muy pronto podríamos regresar a hacer trabajo de campo. Sin embargo, debido al comportamiento de la pandemia y de las medidas de confinamiento, nos vimos en la necesidad de retomar contacto con nuestros interlocutores y tener conversaciones sobre el impacto de la pandemia y de las estrategias que adoptaron para cumplir con sus compromisos con los santos. En este proceso encontramos el surgimiento de nuevas prácticas devocionales en Facebook que, en algunos casos, sustituirían o replicarían las prácticas previas a la pandemia.

El acercamiento a la red sociodigital Facebook, así como las pláticas por medio de otras plataformas, nos permitió darnos cuenta de que hay elementos que son fundamentales para la realización de las festividades, como lo es la danza. Puesto que la danza, como acto colectivo, es una de las prácticas con gran relevancia para las fiestas patronales, nos era de gran importancia poder registrar cómo se iba a cumplir con ella. En este sentido, nuestra investigación estuvo sometida a lo que podíamos registrar en Facebook y a los relatos que nos compartían nuestros interlocutores por medio de las entrevistas.

Un ejemplo concreto de este nuevo rumbo de nuestra investigación fue la colaboración cercana que tuvimos con los encargados de la danza de los Serranos de Tepexpan para la festividad de Nuestro Señor de Gracias en mayo de 2020. Iniciamos con ellos un proceso de colaboración en la coedición de materiales videograbados que habíamos producido desde 2015 y que fueron publicados en Facebook.[32] Para mayo de 2021, en un

---

Véase C. E. Loera, Neena Mahadev, Natalie Lang y Ningning Chen. "Religion and the Covid-19 Pandemic: Mediating Presence and Distance", *Religion*, 2022, 52:2, pp. 177-198, p. 193. DOI: 10.1080/0048721X.2022.2061701

[32] Al día 9 de mayo de 2024 los cuatro videos coproducidos con los encargados de la danza tienen las siguientes características.

contexto de reducción de la fiesta en términos del número de días de ejecución de la danza y de participantes en esta y en las procesiones en el espacio público, uno de los autores, Jorge Martínez, hizo trabajo de campo presencial en Tepexpan. Al mismo tiempo, seguimos consultando los perfiles de Facebook puesto que las actividades de la festividad se desarrollaron en una interacción híbrida *offline/online*, es decir, en el espacio físico del pueblo y en la red sociodigital Facebook por medio de transmisiones en vivo y una serie de publicaciones. En esas fechas aún seguían las medidas de distanciamiento social y restricciones para la realización de eventos masivos, por lo cual la festividad, que dura casi un mes, considerando novenarios y visitas de la imagen a casas, se comprimió a catorce días, mientras que se ejecutaron las danzas un solo día en lugar de los cinco acostumbrados.

Como parte de nuestra colaboración con los encargados de la danza de Serranos de Tepexpan durante la festividad de 2021, también se coeditaron tres videos que, a petición de los encargados, se subieron a YouTube y dos se compartieron en su perfil de Facebook.[33] Sin duda, este tipo de co-

---

Video de los ensayos: 194 veces compartido y ha tenido poco más de 4 300 reproducciones: https://www.facebook.com/100049879428660/videos/109660100706637/?extid=bEFwUPk1zlbskHsA

Video de la peregrinación: 116 veces compartido y ha tenido poco más de 2 000 reproducciones: https://www.facebook.com/100049879428660/videos/118844669788180/?extid=2dghGE972RzIAm0h

Video del 3 de mayo: 391 veces compartido y ha tenido poco más de 8 500 reproducciones: https://www.facebook.com/100049879428660/videos/121994952806485/?extid=ZeWgdU1x9gTeLbeL

Video de la tornafiesta: 152 veces compartido y ha tenido 3 100 reproducciones: https://www.facebook.com/100049879428660/videos/124921319180515/?extid=LMnDuwJ6ygrJeCEQ

Cabe mencionar que la mayor cantidad de veces compartidas y de reproducciones se dieron durante las primeras horas de su publicación; sin embargo, desde su publicación a la última fecha de consulta los números de todos han aumentado.

[33] Al 9 de mayo los dos videos coproducidos con los encargados de la danza tienen las siguientes características:

Video 2 de mayo: 3 295 reproducciones: https://www.youtube.com/watch?v=Rpq6fmtlZX8



laboración y retribución como en el caso de los Chareos de Ocopulco ha permitido que el material videograbado llegue a más personas de los pueblos y fuera de ellos. Pero un aspecto aún más importante es que, a partir de la pandemia de covid-19, la gente de los pueblos de nuestras regiones de estudio está cada vez más familiarizada con el uso de las plataformas sociodigitales y ve en ellas un medio para poder vivir las festividades y cumplir con el compromiso que tiene hacia sus santos(as) patrones(as).

*****

Nuestro agradecimiento a las siguientes personas quienes, en entrevistas en distintas plataformas y por teléfono, compartieron con nosotros sus conocimientos y sentimientos sobre las danzas durante el confinamiento:

Joel Aguilar, Alfredo Ambriz, José Báez †, Danae Capistrán Cortés, Arturo Cerón, Eladio Cerón, Miguel Cerón, Antonio Delgadillo, Feliciano Espejel, Eric Samuel Frutero, Samuel García, Juan González, Luis Miguel González, Héctor Hernández, Arturo Herrera (Tecuanulco), Arturo Herrera (Chiautla), Andrés Jaime, Eduardo Morales, Roberto Oliva, Héctor Ramos, Rigoberto Ramos, Benjamín Rodríguez, Alejandro Velázquez, Luis Velázquez, Alfonso Zavala.

Agradecemos también a Berenice Delgadillo por proporcionar información a Jorge Martínez fuera del contexto de las entrevistas, así como a decenas de personas de las dos regiones de estudio que, antes del confinamiento, desde 2011, nos acogieron y compartieron sus prácticas devocionales con nosotros.



Video procesión nocturna 8 de mayo: se compartió tres veces y tiene 2 768 reproducciones: https://www.youtube.com/watch?v=ol40h1xEJvM

Video procesión 10 de mayo: se compartió 11 veces y tiene 7 096 reproducciones: https://www.youtube.com/watch?v=K0PMTzGN1aY



Bibliografía

Adán, Elfego (1910). "Las danzas de Coatetelco", *Anales del Museo Nacional*, vol. 14, núm. 2, pp. 133-194.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada.* México: Sep/ciesas.

Cancian, Frank (1966). *Economy and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.

Carrasco, Pedro (1970 [1952]). *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic, Social and Religious Interactions*. Nueva Orleáns: Tulane University/Middle American Research Institute.

— (1961). "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Hispanic Background and Colonial Development", *American Anthropologist*, vol. 63, núm. 3, pp. 483-497.

— (1976). *El catolicismo popular de los tarascos.* México: SepSetentas.

Chance, John K. y William B. Taylor (1985). "Cofradias and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-religious Hierarchy", *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, pp. 1-26.

Christian, William C. (1981). *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.

Dehouve, Danièle (2009). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero.* México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. http://books.openedition.org/cemca/873.

— (2016). *La realeza sagrada en México (siglos xvi-xxi)* México: Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1956). *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.

Flueckiger, Joyce Burkhalter (2006). *In Amma's Healing Room: Gender and Vernacular Islam in South India*. Bloomington: Indiana University Press.

Gamio, Manuel (1987[1935]). "El nacionalismo y las danzas regionales", en Manuel Gamio. *Hacia un México nuevo. Problemas sociales.* México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 179-181.

Giménez Montiel, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Hamayon, Roberte (2015). "Du concombre au clic. À propos de quelques variations virtuelles sur le principe de substitution". En *ethnographiques.org* 30. https://www.ethnographiques. org/2015/Hamayon.



Hine, Christine (ed.) (2005). *Virtual Methods. Issues in Social Research on the Internet*. Oxford/Nueva York: Berg.

Hocart, Arthur Maurice (1970). *Kings and Councilors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Isambert, François-André (1982). *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. París: Éditions de Minuit.

Lanternari, Vittorio y Marie-Louise Letendre (1982). "La religion populaire. Prospective historique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales de Religions*, vol. 53, núm. 1, pp. 121-143.

López Austin, Alfredo (1998). *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— (2007). "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin. *De hombres y dioses*. México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, pp. 177-192.

Lorea, Carola E.; Neena Mahadev, Natalie Lang y Ningning Chen (2022). "Religion and the COVID-19 Pandemic: Mediating Presence and Distance", *Religion*, 52, 2, pp. 177-198. DOI: 10.1080/0048721X.2022.2061701

Madsen, William (1967). "Religious Syncretism", en Robert Wauchope y Manning Nash. *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Social Anthropology. Austin: University of Texas Press, pp. 369-391.

Martínez Galván, Jorge (2023). "'Cumplir, aunque sea de manera diferente': expresiones de la devoción en la 'celebración digital' del Señor de Gracias en Tepexpan, Estado de México", *Revista Trace*, núm. 83, pp. 113-136. https://www.scielo.org.mx/pdf/trace/n83/2007-2392-trace-83-113.pdf

Mauss, Marcel (1983). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", en Claude Lévi-Strauss. *Sociologie et Anthropologie*. París: PUF, pp. 145-279.

McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Nueva York: Oxford University Press.

Mendieta, Fray Gerónimo de (1870). *Historia eclesiástica indiana*. México: Antigua Librería Portal de Agustinos.

Meyer, Birgit (2015). "Picturing the Invisible. Visual Culture and the Study of Religion", *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 27, pp. 333-360.

Norget, Kristin (2021). "Popular-Indigenous Catholicism in Southern Mexico", *Religions*, vol. 12, núm. 7: 531. https://doi.org/10.3390/rel12070531.

Noriega Hope, Carlos (1979 [1922]). "Apuntes etnográficos", en Manuel Gamio. *La población del Valle de Teotihuacán*, vol. 4. México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 297-281.

Nutini, Hugo G. (1989). "Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana", *L'Uomo,* vol. 11, pp. 85-123.

Orsi, Robert (2012). "Making God's Presence Real through Catholic Boys and Girls", en Gordon Lynch, Jolyon Mitchell y Anna Strhan. *Religion, Media and Culture: A Reader*. Londres: Routledge, pp. 147-158.

Pink, Sarah, Heather Horst, John Postill, Larissa Hjorth, Tania Lewis y Jo Tacchi (2016). *Digital Ethnography. Principles and Practice*. Los Ángeles/Londres: Sage.

Ricard, Robert (1947). *La conquista espiritual de México*. México: Jus.

Robichaux, David (2007). "Identidades indefinidas: entre 'indio' y 'mestizo' en México y América Latina." *Cahiers Amérique Latine Histoire & Mémoire* ALHIM 13. https://doi.or g/10.4000/alhim.1753.

— (2023). "Las danzas en los primeros pasos de la antropología", *Revista Trace*, núm. 83, pp. 53-80. 2007-2392-trace-83-53.pdf (scielo.org.mx)

— (2024). "La comunidad 'corporada' cerrada en el México pos-indígena: desindianización y el destino de las exrepúblicas de indios en el siglo XXI", *Revista* RUNA, vol. 45, núm. 1. DOI: https://doi.org/10.34096/runa.v45i1.14262

— y José Manuel Moreno Carvallo (2019). "El Divino Rostro y la danza de Santiagos en el Acolhuacan Septentrional: ¿IXIPTLA en el siglo XXI?", *Revista Trace*, núm. 76 (julio), pp. 21-47. 2007-2392-trace-76-21.pdf (scielo.org.mx)

—, Danièle Dehouve y Juan González Morales (2023). "Un nuevo texto náhuatl de la danza de los Santiagos: tras los pasos de Fernando Horcasitas en el Acolhuacan Septentrional y el Valle de Teotihuacán", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 66 (junio), pp. 171-250. https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78144

—, José Manuel Moreno Carvallo y Jorge Antonio Martínez Galván (2021). "Las danzas como 'exvotos corporales': promesas individuales y sus dimensiones colectivas en las regiones de Texcoco y Teoti-



huacán", en Caroline Perrée (ed.). *L'exvoto ou les métamorphoses du don/ El exvoto o las metamorfosis del don*, pp. 221-53. México: CEMCA. https://tienda.cemca.org.mx/producto/el-exvoto-o-las-metamorfosis-del-don- 9782111627147/.

Siméon, Rémi (2010). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI.

Stolow, Jeremy (2005). "Religion and/as Media", *Theory, Culture & Society*, vol. 22, núm. 4, pp.119-145.

Vrijhof, Pieter H. (1979). "Official and Popular Religion in 20th-Century Western Religion", en Pieter H. Vrijhof y Jacques Waardenburg. *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*. La Haya: Walter de Gruyter, pp. 217-243.

Wolf, Eric R. (1957). "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java", *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 13, núm. 1, pp. 1-18.

— (1958). "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *The Journal of American Folklore*, 71 (279): pp. 34-39.

David Robichaux nació en Luisiana, reside en México desde 1966. Formado como historiador en Estados Unidos, es maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Obtuvo el título de Diplôme en Études Approfondies (DEA) en Sociología de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, y es doctor en Etnología por la Université de Paris-Nanterre (París X). Entre 1977 y 2005 fue profesor-investigador de tiempo completo del Posgrado en Antropología de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, donde actualmente es profesor-investigador honorario. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1996 e investigador emérito desde 2023. Sus investigaciones y publicaciones en México y el extranjero han versado sobre familia, parentesco, categorías socio-étnicas, demografía, demografía histórica con base en investigaciones de campo y archivo en el suroeste de Tlaxcala y la región texcocana y sobre danzas devocionales en esta

última región. Ha coordinado seis volúmenes colectivos sobre familia y parentesco. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran*: Parentesco y reciprocidad en América Latina: lógicas y prácticas culturales, Cuaderno de Trabajo 4*, compilador junto con Javier O. Serrano y Juan Pablo Ferreiro. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024; "La comunidad corporada cerrada en el México pos-indígena. Desindianización y el destino de las exrepúblicas de indios en el siglo XXI*", Runa, archivo para las ciencias del hombre*, vol. 45 (1): 19-40, 2024; y "Las danzas en los primeros pasos de la antropología sociocultural mexicana: miradas y marcos de análisis", *TRACE* 83: 53-80, 2023. https://orcid.org/0009-0008-5791-9903

Jorge Martínez Galván es doctorante en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Tiene estudios de maestría y licenciatura en la misma disciplina por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, respectivamente. Sus temas de investigación se centran en la etnicidad y las relaciones de parentesco en los grupos de danza de Semana Santa en un pueblo de la Alta Sierra Tarahumara en el estado de Chihuahua. En los últimos once años ha dedicado su investigación a las danzas y prácticas devocionales, así como su transformación durante y posterior a la pandemia de covid-19, en distintos pueblos de las regiones del valle de Teotihuacán y Texcoco, en el oriente del Estado de México. De estos temas ha publicado varios capítulos de libros y artículos en revistas nacionales e internacionales. https://orcid.org/0000-0001-5458-0715

Manuel Moreno Carvallo es licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X), maestro en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y doctorante en Etnología por la Université Paris-Nanterre. Desde 2011 ha trabajado temas sobre el aspecto devocional de las danzas y su organización social en la región de Texcoco y el valle de Teotihuacán. También ha trabajado temas sobre el impacto de la pandemia en las festividades religiosas de los pueblos del oriente del Estado de México. Ha realizado trabajos dentro del campo de



la antropología visual, los cuales han sido presentados en foros nacionales e internacionales. Actualmente es miembro del LESC-EREA (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative-Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) y profesor de asignatura del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana y del Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
https://orcid.org/0000-0001-9412-2081



DEL INSOMNIO ZAMORANO. LO QUE NO SE PLATICA, PERO QUE LA NOCHE PERMITE MOSTRAR. NOTA METODOLÓGICA

ON THE INSOMNIA IN ZAMORA: WHAT WE DON'T SPEAK OF, BUT THE NIGHT LETS US SHOW. METHODOLOGICAL NOTE

Laura Lee Roush Perdue*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/roush-metodos-visuales-noche-michoacan-desapariciones-duelo



Resumen: Este ensayo fotográfico parte de imágenes hechas durante caminatas nocturnas en Zamora, Michoacán, entre 2020 y 2023, años en que Zamora fue reconocida entre las ciudades con las tasas de homicidio y desapariciones más altas en el mundo. Busca una interpretación de los usos de altares caseros y cenotafios en relación con un relativo silencio en el lenguaje público. Al seguir los ejemplos de Zamorano (2022), Reyero (2007) y otros, se devolvieron muchas de las imágenes, que abrieron oportunidades para la conversación sobre los sucesos violentos, el duelo, el miedo y la estigmatización de las familias con pérdidas. La parte sustancial del texto, repartida entre los pies de foto, viene de textos enviados de manera anónima por personas que respondían a esas imágenes.

Palabras claves: métodos visuales, noche, Michoacán, desapariciones, duelo.

* El Colegio de Michoacán. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 247-256
Recepción: 5 de octubre de 2023 • Aceptación: 15 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





ON THE INSOMNIA IN ZAMORA: WHAT WE DON'T SPEAK OF, BUT THE NIGHT LETS US SHOW. METHODOLOGICAL NOTE

Abstract: This photo essay features moments captured during night time walks in Zamora, Michoacán, between 2020 and 2023, years in which the city had among the highest murder and disappearance rates in the world. It explores the use of home altars and cenotaphs in the face of relative silence about violence in public language. Following the lead of Zamorano (2022), Reyero (2007), and others, printed images were delivered to the families of their subjects, or to the keepers of altars, which in turn created opportunities for people to discuss violence, grief, fear, and the stigma that hangs over families who have lost relatives. Responses sent anonymously via phone texts are shared in the captions and provide most of the substance of the interpretation.

Keywords: visual methods, night, Michoacán, disappearances, grief.

Estas fotos fueron tomadas durante caminatas nocturnas, entre 2020 y 2023, en la ciudad de Zamora, Michoacán. Durante estos años, algunas organizaciones nombraron a esta ciudad la más peligrosa de México (Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal, 2022; Observatorio Regional Zamora, A.C., 2022 y 2023). A continuación, se presentan observaciones sobre la cotidianidad (o la nocturnidad) de Zamora durante estos años, a partir de la creación de un registro de miles de imágenes, y sobre la definición paulatina de una investigación acerca del duelo basada en conversaciones, con las imágenes en mano, con una variedad abundante de desvelados.

Como neoyorquina en Michoacán, al inicio me disgustó que muchos me dijeran que no debía caminar de noche. Sin embargo, con el tiempo hice mi propia lectura de las noticias, sin duda, con un sesgo propio: concluí que la mayoría de las balaceras sucedían en plena luz del día y que las nocturnas no acontecían en la calle. A partir del 2017, volví a mi viejo pasatiempo de caminatas, con una cámara en mano, una Sony a6000, un trípode y un control remoto.

Detrás de cámaras: la noche, la muerte y el miedo

Durante la pandemia del covid-19, caminé con más regularidad para no sentirme aislada. Comencé por tomar fotos de gatos y otros animales en la oscuridad, pues los desafíos técnicos son similares al retrato de niños, y para fotografiarlos no se requiere ningún permiso. Observé con placer

la llegada de las luces LED, cada vez más económicas, con iluminación y colorido más intensos, e incorporadas a la decoración de casas y jardines. Además, llamaron mi atención los muchos altares y cenotafios (una suerte de lápida donde no hay entierro, pero que suele marcar el lugar del deceso), ambos en aumento constante, no solo en el Día de Muertos y otros días festivos, sino durante todo el año.

Con el tiempo, comencé a preferir ciertos barrios de la zona centro-sureste de Zamora: Infonavit Arboledas (I, II y III), Jacinto López, La Lima y Jardines de Catedral, que es el barrio donde resido. Sus ventajas son múltiples, a pesar de la opinión que algunas personas tienen por el conflicto y las desapariciones. Por ser densamente poblados eran muy convenientes, ya que, hasta después de la medianoche, hay mucha gente en las calles. Supuse que estaría tranquilo en un lugar donde hay niños jugando, porque las mamás se enteran rápido de cualquier pleito. En Jardines de Catedral, originalmente, los departamentos fueron casas que se subdividieron por el crecimiento de las familias o por la llegada de familias nuevas que vienen a trabajar en la agroindustria y tienen que rentar algún piso. Muchos hogares albergan de tres a cuatro generaciones. Con frecuencia, los abuelos crían a sus nietos porque los padres migran a los Estados Unidos. Las calles angostas limitan el tráfico, esto permite el uso libre y más seguro de la banqueta y de la calle para cocinar, convivir y para que los niños jueguen. El fraccionamiento Infonavit Arboledas se diseñó en una época más optimista; las casas dúplex se pensaron para ser modificables según las actividades y se edificaron entre una serie de andadores libres de coches. En Jacinto López y La Lima, la desviación del río Duero facilitó terrenos alrededor de su viejo curso y marcó la pauta para calles curveadas y angostas que poco concuerdan con el resto de la traza urbana. En todas estas colonias la relativa dificultad para transitar en coche reduce riesgos, principalmente para el transeúnte, pero también para los que instalan altares y capillas en las banquetas. Visualmente me gustaba más todo esto, y también porque las casas están en constante modificación y decoración, y recurren de manera novedosa al reciclaje de materiales, a diferencia de la uniformidad de las colonias más acomodadas.

Durante estos años murió gran cantidad de gente en Zamora, tanto por la pandemia como por la violencia. Por lo tanto, supuse que muchas personas lidiaban con el duelo. Me inquietaba la actitud de "no pasa nada". La relativa ausencia de denuncias públicas de desapariciones en



Zamora (a diferencia de las fichas que tapizan los postes en Guadalajara), me llevó a suponer que era provocada por el miedo a las represalias. Aún no se me ocurría usar mis fotocaminatas nocturnas como inicio de alguna investigación, mucho menos una sobre el duelo público o privado.

El retrato: su intercambio y el tejido de la confianza

Esto cambió a través de la colaboración con una amiga que tiene un puesto de hamburguesas en la colonia El Duero. Un amigo la nombró "La Metataxis" porque acumula la información de todos los taxistas. Retira su puesto hasta la madrugada. Durante las noches es frecuentada tanto por taxistas como por policías, veladores, personal de rescate y de salas de emergencias, y muchas personas que no pueden dormir por varias razones. Sus dotes para la conversación se asemejan a los de un *bartender* o cantinero, que provee un servicio no explícito de escucha empática, pero en un ambiente familiar, sin necesidad de consumo alcohólico. Sabe de memoria los nombres, las preferencias en las bebidas, las genealogías y hasta los antecedentes penales de toda su clientela.

Lo que me atrajo a su puesto eran sus luces LED muy brillantes. Pronto nos dimos cuenta de que eran idóneas para hacer retratos con glamur. Nos ilusionó aprender las técnicas, y con el tiempo caímos en la cuenta de que este tipo de retratos es atractivo para muchas personas en Zamora. Ella se encargó de ofrecerlos a sus comensales. Algo que hubiera sido impensable para mí sola, pues es alta la desconfianza en Zamora, y comencé desde una postura crítica hacia mi propia mirada como representante del imperio. Aprendí a ofrecer retratos imitándole a ella, y a continuación aprendí a entrelazar el pequeño arte de hacerlos (enfocando, mostrando, conociendo las inseguridades, cambiando la pose) con una plática menos conducida por el propósito fijo. Nos hicimos "socias" y en paralelo con mis otras andanzas hicimos y compartimos como 500 retratos en tres años. Ella administra su reparto a través de un álbum en Facebook.

Del "proyecto" de volvernos retratistas de glamur, emergieron temas que definieron el presente fotoensayo como una indagación sobre el duelo y la noche. Primero, con este pretexto, al estar presente en ciertos horarios pude darme cuenta de que los comensales de oficios nocturnos solían desahogar las malas noticias con mi amiga. Compartían lo que vieron en el hospital; lo que escucharon en la radio de la policía. Frente al silenciamiento del periodismo en la región, el "chisme" se vuelve la fuente infor-

mativa central para quienes buscan entender los conflictos. Los taxistas, policías, rescatistas y otros suelen tener acceso a los datos más crudos. La baja del ritmo laboral después de la medianoche, sumada a la confianza entre comensales frecuentes, generan buenas condiciones para que se desarrolle una especie de tertulia o, mejor dicho, un taller de análisis discontinuo de la guerra. ¿Por qué la gente no habla mucho de la evidente "matazón"? ¿Cómo la viven las madres de las víctimas? ¿Por qué muchas veces se aíslan? ¿Es más peligrosa la noche que el día? Existen espacios discursivos donde se arman narrativas sobre lo silenciado. Como proponen Jacques Galinier y Aurore Becquelin (2016), la "nocturnidad" puede ser un componente clave en la constitución de prácticas alternativas.

Segundo, la "tertulia de los desvelados" se convirtió en mi comunidad interpretativa, a donde llevaba mis otras fotos callejeras para que me dieran contexto, interpretaciones e indicaciones de sus propios gustos estéticos.

Tercero, los retratos que hicimos han adquirido significados nuevos después del fallecimiento de los fotografiados. Nos tomó por sorpresa la rapidez con que esto ocurría. Los familiares nos agradecían fotos que resultaron ser las únicas "decentes" que se obtenían para los funerales y los altares. Con los retratos impresos, entablamos nuevas relaciones de intercambio de dones que redujeron la distancia social y la desconfianza. Como secuela, fui invitada a casas donde no hubiera entrado y pude escuchar relatos que intensificaron la sensación de impotencia, a la vez que me hicieron poner más atención en los detalles de los altares y cenotafios que fotografiaba.

Con todo esto, aposté por intentar un proyecto fotográfico más investigativo, con la expectativa de poder decir algo de cómo se vive la violencia y el silenciamiento en Zamora. Siguiendo las recomendaciones de mi colega Gabriela Zamorano y los ejemplos de Alejandra Reyero (2007) y otros, opté por entregar impresiones de fotos de altares y retratos con la intención de que fueran afectivamente útiles para las afligidas, pues, principalmente, han sido madres, y después como detonantes de narraciones. Las visitas en vísperas del Día de Muertos resultaron generadoras de confianza y empatía para los integrantes de las familias más suspicaces, a quienes puede parecer correcto la entrega de fotos justamente para los altares. Durante los últimos dos años (2022-2023), al entregar las fotos descubrí que muchas madres se aíslan de sus vecinas por el estigma que



se les asigna por "no haber educado bien a sus hijos", y me pregunto para qué les sirve a las vecinas estigmatizadoras decirlo. También encuentro hogares donde conviven suegras y nueras que crían a los hijos de múltiples parejas, familias que han sido reconstruidas y reunidas para dar respuesta a tantas pérdidas.

Mantengo contacto irregular con alrededor de doce hogares, algunos por Facebook o WhatsApp, con otros solo cuando paso por su calle y, por casualidad, los encuentro. De los que conozco, a ninguno le interesa entrar en contacto con las organizaciones de buscadoras con presencia en Zamora.

Sobre el ensayo fotográfico

La primera selección de menos de cien imágenes fue difícil, pero se dictó por dos criterios (aunque de eso me di cuenta meses después). Primero, eliminé todas las fotos que no tuvieran un sujeto central claro, privilegiando el contenido que se encuadraba "solito". Por ejemplo, un altar visto de frente implica su propio adentro y afuera: es algo pre-encuadrado por quien lo pone. Los retratos –puesto que los retratados y yo compartimos nociones que provienen de cuadros de personajes históricos y revistas de moda– hacen lo mismo. La mayoría de las imágenes aquí son muy denotativas, tratan claramente de prácticas devocionales ampliamente reconocidas o formas de sociabilidad nocturnas, y son muy convencionales en su composición, a pesar de mi gusto personal por lo "obtuso" en la fotografía (véase Kernaghan y Zamorano, 2022, en diálogo con Barthes, 1986). Supongo que internalizo convenciones de denuncia social que requieren este tipo de delimitación de posibles lecturas. En un segundo filtro, privilegié las imágenes que habían atraído comentarios de personas de Zamora que conocían mi propósito.

Los pies de foto, en su mayoría, son textos que me han mandado seis personas con inclinación hacia la crítica social –ninguno es familiar de un desaparecido, que yo sepa–, respondiendo a la selección preliminar de fotografías. Dos de los interlocutores anónimos eligieron en cuál foto colocar su texto. Una excepción a los textos anónimos es el extracto de un artículo de Rihan Yeh (2022), quien problematiza la transferencia de los miedos de un objeto culpable pero innombrable (personas violentas en Zamora) a uno nombrable (en este caso, los árboles). El compromiso de mantenerlos anónimos se hizo con la esperanza de facilitar la circulación de opiniones

basadas en conocimientos más profundos que el mío, reduciendo el riesgo de tener consecuencias por expresarlos. No es por tanto un trabajo perfectamente colaborativo; finalmente, el arco narrativo es de una autora-fotógrafa foránea, aunque muy impactada por los textos y por la situación.

No pretendo que las fotografías en sí constituyan un argumento sobre la lógica social del silenciamiento o sobre el duelo en estos tiempos. Este ensayo, que combina pocos textos y una selección muy subjetiva de fotografías, me ayuda a plantear preguntas menos simplistas para una investigación posterior. La interpretación implícita en esta selección, el ordenamiento de textos breves donados y las fotos propias, nos dice que la noche da potencia a la veladora y, al mismo tiempo, al altar iluminado, como un gesto público. La noche permite que las luces sean más visibles –de hecho, organizan la oscuridad de un lugar– y adquieran fuerza perlocutiva (Austin, 2018), una performatividad que no poseen de día.

En un artículo que me ha acompañado, Isaac Vargas (2020) escribe del despliegue en público de fotografías caseras de desaparecidos en Guadalajara:

> …guardan en la superficie miradas suspendidas que están ahí tratando de hacer contacto visual con quienes transitan por las calles de la ciudad. Concretar un proceso de identificación de los desaparecidos de la ciudad… Verlos. Verse. Reflejarse como iguales: personas con historias y sueños. Su presencia en algún modo nos dice: "tú podrías ser el próximo". Pero como hemos visto, la conformación de públicos frente a los cuales denunciar y que, a su vez, estos se vuelvan denunciantes, no es tarea sencilla. Hay indiferencia, en ocasiones asombro y miedo en el marco de las desapariciones ocurridas en la guerra contra el crimen, así como una ruda contienda por parte de las fichas para lograr atraer la atención de los transeúntes entre los objetos y sucesos que discurren en lo urbano.

Las madres buscadoras, en la investigación realizada por Vargas, sacan de la intimidad de sus casas retratos informales, retratos que tienen "algo" en la expresión que los individualiza y que los separa de las imágenes serializadas que publica el gobierno de Jalisco. Los sacan a la vista pública lo más que pueden y así interrumpen el efecto de "una estadística más" en el paisaje urbano. Es un proyecto muy consciente que incorpora ideas de sociedad civil y opinión pública en una extensión de cuidados

espirituales. En Zamora, las campañas que pegan fichas de búsqueda participan con el mismo lenguaje de denuncias y apelación a los derechos humanos como las campañas hermanas en otras ciudades de la república. Como escribe "Anónima" en un pie de foto (Imagen 1), los arrancan rápido. Pero la impresión que me da es que entre la mayoría de las familias con desaparecidos aquí, la apelación a valores civiles tampoco les resuena mucho. Sospecho que muchos hacen sus indagaciones en espacios y por redes que apenas percibo.



Imagen 1

Los altarcitos y cenotafios de Zamora, por otro lado, también pueden leerse como un "sacar a la vista" una pérdida íntima, para ser visto por conocidos y desconocidos. La lectura usual de los altares es que guían el alma del difunto (como sucede en el Día de Muertos), y que destinan un lugar y un momento para recordar juntos a los familiares. A diferencia de las fichas de búsqueda, una relación proyectada con desconocidos no se problematiza verbalmente. Dependiendo del transeúnte, si llaman exitosamente la atención tienen la posibilidad de inquietar, tal vez incluso de reclamar el reconocimiento tácito de lo que "nadie" quiere decir. Yo puedo leerlos como un tipo de reclamo al reconocimiento, pero hasta hoy no escuché a nadie en Zamora ponerlo en estos términos. Por los lugares en que se encuentran, pocas veces los transeúntes que los verán serán desconocidos. En su mayoría quienes los podrán ver serán vecinos, otras madres que quieren creer que a ellas no les puede pasar y los amigos jóvenes de los caídos que pueden saber algo. Sin afán de dar una sola interpretación a estas prácticas –pues parte de lo atractivo de lo visual es que dan la bienvenida a múltiples representaciones– subrayo la recomposición del paisaje barrial por las constelaciones de veladoras. Uno camina de farol en farol.



Imagen 2

Como escribe la interlocutora en la Imagen 2, hay un impulso de no permitir que se vuelva normal dejar el lugar de un asesinato sin un gesto visible: "Mi mamá me dijo que sentía feo que no tuviera ninguna cruz el muchacho [desconocido] y le hizo una con unos pedazos de madera que se encontró en el patio."

Bibliografía

Austin, John Langshaw (2018 [1962]). *Cómo hacer cosas con las palabras.* Buenos Aires: Paidós.

Barthes, Roland (1986). *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces* (C. Fernández Medrano, trad.). Barcelona: Paidós Ibérica.

Consejo Ciudadano para la Seguridad Pública y la Justicia Penal (2022). "Ranking 2021 de las 50 ciudades más violentas del mundo" https://geoenlace.net/seguridadjusticiaypaz/webpage/archivos Consultado: agosto de 2023.



Galinier, Jacques y Aurore Monod Becquelin (coords.) (2016). *Las cosas de la noche. Una mirada diferente.* México: CEMCA, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Kernaghan, Richard y Gabriela Zamorano Villarreal (2022). "'Obtuso es el sentido: visualidad y práctica etnográfica", *Encartes,* vol. 5 núm. 9, pp. 1-27. https://doi.org/10.29340/en.v5n9.274

Observatorio Regional Zamora, A.C. (2023). *Reporte sobre incidencia delictiva. Primer trimestre 2023. www.orz.org.mx* Consultado: julio de 2023.

Reyero, Alejandra (2007). "La fotografía etnográfica como soporte o disparador de memoria. Una experiencia de la mirada", *Revista Chilena de Antropología Visual,* núm. 9, pp. 37-71.

Vargas González, Isaac (2020). "Miradas suspendidas. Las fotos de los desaparecidos en Jalisco", *Encartes,* vol. 3, núm. 6, pp. 188-205. https://doi.org/10.29340/en.v3n6.130

Yeh, Rihan (2022). "The Border as War in Three Ecological Images", en Editors' Forum: *Ecologies of War*, número temático en *Cultural Anthropology*. Enero. https://culanth.org/fieldsights/series/ecologies-of-war

Zamorano Villareal, Gabriela (2022). "Remendar la imagen: subjetividades y anhelos en los archivos fotográficos de Michoacán, México", *Encartes*, vol. 5, núm. 9, pp. 116-143. https://doi.org/10.29340/en.v5n9.260

A *Laura Roush* le gusta caminar de noche y durante la pandemia comenzó a documentar aspectos de la noche en Zamora, Michoacán, donde vive. Es doctora en antropología de la New School for Social Research y da clases en El Colegio de Michoacán.



ENCARTES MULTIMEDIA

FOTOGRAFIAR UN PROCESO RITUAL: UNA APROXIMACIÓN A LA AGENCIA DE LAS MÁSCARAS DEL XANTOLO EN LA HUASTECA POTOSINA

PHOTOGRAPHING A RITUAL PROCESS: AN APPROACH TO THE AGENCY OF THE XANTOLO MASKS IN THE HUASTECA POTOSINA

Pablo Uriel Mancilla Reyna*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/mancilla-huasteca-potosina-nahuas-mascaras-agencia-xantolo



Resumen: Este ensayo fotográfico muestra la agencia que tienen las máscaras que se utilizan durante la fiesta de Xantolo o Todos Santos en Chapulhuacanito, Tamazunchale, s.l.p. Se centra en hacer visibles las relaciones y prácticas rituales que existen entre las personas que forman parte del grupo de disfrazados del barrio de San José, se colocan como eje a las máscaras, que materializan a los muertos durante su paso en el mundo de los vivos. Dispuestas a manera de proceso, las fotografías hacen visible la capacidad de las máscaras de influir en las personas en el contexto ritual. El trabajo fotográfico que se presenta se realizó desde 2019 hasta 2023.

Palabras claves: Huasteca Potosina, nahuas, máscaras, Xantolo.

* El Colegio de San Luis. México.

issn 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 257-272
Recepción: 24 de marzo de 2024 • Aceptación: 30 de abril de 2024
https://encartes.mx





PHOTOGRAPHING A RITUAL PROCESS: AN APPROACH TO THE AGENCY OF THE XANTOLO MASKS IN THE HUASTECA POTOSINA

Abstract: This photo essay shows the agency of the masks used during the Xantolo or All Saints celebration in the village of Chapulhuacanito, Tamazunchale, in San Luis Potosí. Homing in on the masks, which allow the dead to materialize during their visit to the world of the living, it draws attention to the relations and ritual practices among members of the costumed group of the San José neighborhood. Laid out as a process, the photographs –taken between 2019 and 2023– bring into focus the masks' capacity to influence people in the context of the ritual.

Keywords: Huasteca Potosina, Nahua, masks, Xantolo.

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo parte de las preguntas: ¿cómo hacer visible la relación entre personas y objetos?, ¿cómo llevar a lo visual el análisis del concepto de agencia de la obra de Alfred Gell (2016)?, utilizando como caso concreto la ritualidad de las máscaras del Xantolo en la comunidad de Chapulhuacanito, en la Huasteca Potosina. Se trata de una reflexión que surge pasado el tiempo de mi trabajo de campo; al revisar las fotografías pude darme cuenta de la manera en la que estaba enfocando el lente de la cámara y en dónde tenía que prestar atención para analizar las relaciones sociales entre las máscaras y los miembros del grupo de disfrazados del barrio de San José.

Este trabajo pretende pensar el papel de la cámara y de la fotografía en el trabajo de campo como un potenciador de análisis. Como lo señala Elisenda Ardèvol, "quizás, después de todo, la cámara sea un instrumento que nos permita ampliar la visión y nos ayude a ver más que con los ojos desnudos" (1994: 10). Se considera también que la presencia y el uso de la cámara pueden modificar las relaciones en el entorno en el que se interactúa, "modificando la experiencia etnográfica, la relación del investigador con el campo, la interacción con los participantes y la construcción y análisis de datos" (1998: 225).

Al enfocar la cámara fotográfica en las relaciones que se gestan entre las personas que participan en el grupo de disfrazados de San José y las máscaras del Xantolo es posible un diálogo entre la antropología visual y el concepto de agencia. La relación entre personas y objetos ha sido trabajada desde diferentes perspectivas, como la teoría del actor Red de Bruno Latour

(2008), y el texto de *Arte y agencia* de Alfred Gell (2016). Los planteamientos de este último autor me permitirán generar un marco de apoyo para mostrar la relación y la inferencia de las máscaras en un contexto ritual.

De acuerdo con Gell: "Se puede atribuir agencia a aquellas personas y cosas que provocan secuencias causales de un tipo particular, es decir, sucesos causados por actos mentales, en lugar de simple concatenación de hechos físicos" (2016: 48). Si se parte de este planteamiento, en el presente estudio se puede considerar la agencia como las implicaciones producidas por las relaciones que se dan entre las máscaras y los participantes del proceso ritual.

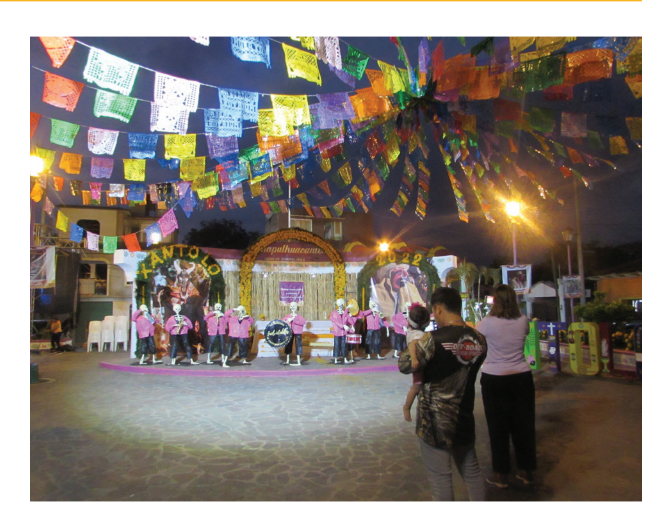
Para llevar el hilo conductor de esta problemática es preciso hacer un recorrido etnográfico centrado en los momentos en los que se visualiza la relación de las personas con las máscaras. Este proceso está vinculado con el sistema ritual del Xantolo, de modo que este ensayo busca explicar cuál es la organización social en torno a las máscaras que se utilizan en dicha fecha. Posteriormente desarrollaré cada uno de los momentos rituales: 1) la bajada de las máscaras como encuentro con las mismas, 2) el Xantolo como el momento más alto de la ritualidad e interacción con las máscaras, y 3) el destape, momento en que los participantes de los grupos de disfrazados se quitan las máscaras para que sean guardadas hasta el siguiente año. Cada uno de estos tiene una relevancia muy fuerte para el grupo de disfrazados, y tanto en el ritual como en la fiesta las máscaras proyectan su agencia en cada uno de los participantes. Las fotografías buscan mostrar dicha agencia.

Apuntes sobre Chapulhuacanito

La Huasteca es una región que comprende parte de los estados de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Tamaulipas, Querétaro y Puebla. Se reconoce por rasgos naturales y culturales compartidos, aunque es compleja y diversa en las prácticas internas de cada grupo, localidad o comunidad. Una de las festividades propia de la región es el Xantolo. Al sur de la Huasteca Potosina, en la delegación de Chapulhuacanito, perteneciente al municipio de Tamazunchale, esta festividad es de gran relevancia (véase imagen 1).

La palabra Xantolo debe su origen al latín *Sanctorum*, y fue por la manera en la que los habitantes entendieron el vocablo que se transformó. Este ritual, celebrado mayormente entre los grupos nahuas y tének, responde al ciclo ritual agrícola mesoamericano basado en la temporada de lluvias y de secas, sustentado sobre todo en el cultivo del maíz, en torno al cual se desa-





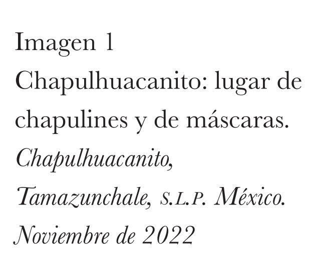


Imagen 1
Chapulhuacanito: lugar de chapulines y de máscaras.
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. *México. Noviembre de 2022*

rrolla una serie de creencias y prácticas (López Austin, 1994: 12). Como lo define Amparo Sevilla, el Xantolo "son días en los que se abre un tiempo sagrado para la celebración de la vida y la muerte" (2002: 6).

Dentro del calendario agrícola, el Xantolo corresponde a la temporada en la que se ha levantado la cosecha y hay una serie de actividades en relación con el maíz y otros cultivos, dentro de las cuales se prioriza la ofrenda a los difuntos y las deidades que se encuentran en el inframundo. En Chapulhuacanito, comunidad de origen nahua, el Xantolo se vive tanto como un ritual doméstico (véase imagen 2), como una fiesta que involucra a toda la localidad.

Este trabajo pone en evidencia el contexto en el que se desarrolla el Xantolo; se aprecia una ritualidad muy arraigada al culto a los difuntos, que se expresa en las prácticas domésticas y en la relación que se tiene con las máscaras que se utilizan durante los días de fiesta. A su vez también es una comunidad que forma parte de la dinámica de turismo que se ha desarrollado en los últimos años en la Huasteca Potosina, y que reconfigura el concepto de "tradición" (véase imagen 3) y la forma en la que se expresan las prácticas rituales.

La organización social en torno a las máscaras

Chapulhuacanito, con una población de 3 212 habitantes (INEGI, 2020), está dividido en once barrios que conforman actualmente la delegación. Sin embargo, la organización ritual se centra en los tres barrios principa-

Imagen 2
Altar doméstico
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Noviembre de 2019



Imagen 3
El payaso
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Noviembre de 2022



les: el barrio de la Cruz, el barrio de San José y el de Pixtello. Estos barrios, junto con el centro, son los fundadores de la comunidad y son significativos, ya que cada uno de ellos cuenta con una serie de máscaras (aproximadamente 40 en cada barrio) que se utilizan para el Xantolo. Cada barrio tiene un grupo de disfrazados y de cargos tradicionales encargados del cuidado de las máscaras. Estos cargos consisten en un empresario primero y un empresario segundo, quienes tienen la encomienda de hacer una casa de carrizo para guardar las máscaras. Además, se encargan de organizar la comida para las bajadas de máscaras y los días de fiesta del Xantolo.

Por lo regular, el empresario primero es un cargo que muchas veces no se quiere aceptar, porque conlleva una importante inversión de recursos. "Ya muchos no quieren ser empresarios, porque cuando hay que organi-



zar lo de las bajadas y el Xantolo, uno termina poniendo de su dinero", comentó Cecilio, antiguo empresario del barrio de San José.

Los empresarios reciben apoyo por parte de la gente del barrio o de los mismos participantes de los grupos de disfrazados. Según comentan los empresarios, el apoyo es crucial para llevar a cabo la fiesta, pero también el apoyo y los costos han cambiado. Por esa razón necesitan también el apoyo económico por parte de la delegación. Al respecto, Raquel (empresaria de 2017 a 2019 del barrio de San José) resalta:

> Lo que más cuesta durante los días de fiesta es pagar el trío de son huasteco, por eso le pedimos apoyo a la delegación. Antes los tríos cobraban poco, pero ahora ya cobran más, y a veces no se junta el dinero. Además, hay que pagarle al trío para el baile del destape (véase imagen 4).

El hecho de brindar los apoyos ha ocasionado que los participantes de los grupos de disfrazados sientan pertenencia al barrio en el que participan. Además del apoyo en recursos para llevar a cabo tanto los rituales de las máscaras como la fiesta de Xantolo, la constancia de los participantes en los grupos de disfrazados se debe al compromiso que se asume con las máscaras. Según los empresarios que han conservado los conocimientos sobre la tradición, cuando se ponen una de las máscaras sahumadas hay que disfrazarse durante siete años. Este número es asociado con el inframundo, como lo ha señalado Lourdes Báez (2008) en sus estudios de cultura nahua.

La dinámica que se observa entre los barrios está cruzada por un proceso de conflicto ritual, en el cual hay un momento medular para después

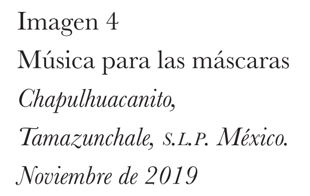


Imagen 4
Música para las máscaras
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. *México. Noviembre de 2019*



llegar a un desenlace (Turner, 2002). Este se visualiza y a su vez se resuelve durante los días del Xantolo. Un ejemplo es el conflicto entre el barrio de la Cruz y el barrio de San José, originado por la pérdida de la primera máscara de diablo (véase imagen 5). Al parecer fue donada al barrio de San José pero, según dice la gente, fue perdida por el barrio de la Cruz y desde entonces los miembros de este la conservan. El conflicto condujo a una competencia entre los barrios, demostrando cuál de los dos realiza los rituales más apegados a lo que dicta la tradición.

La bajada de las máscaras

El ciclo ritual que comprende el Xantolo comienza el 24 de junio (día de san Juan), en el que se riega la semilla de la flor de cempasúchil que fue retirada del arco el año anterior (véase imagen 6). Después de ello viene la llegada de los muertos al mundo de los vivos, el 29 de septiembre, día de san Miguel Arcángel, quien es el encargado de abrir las puertas del



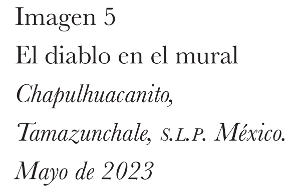


Imagen 5
El diablo en el mural
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Mayo de 2023



Imagen 6
Semilla para el día de san Juan
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Noviembre de 2019



inframundo para permitir el paso de las ánimas. Esta fecha para el grupo nahua es muy significativa, ya que se da la primera ofrenda a los difuntos, en la que se hacen tamales y chocolate.

Ese día es esperado en cada uno de los hogares, excepto en los que son cristianos y testigos de Jehová, ya que dichas religiones consideran estas prácticas como adoración al demonio y también las vinculan con el uso del aguardiente. El testimonio de Josué (antiguo participante) es ilustrativo al respecto: "Yo antes sí iba a las máscaras y me disfrazaba, pero ya no lo hago porque cambié de religión. Además, en las máscaras siempre hay aguardiente y yo ya no quiero tomar".

Días previos a la primera bajada de máscaras (29 de septiembre), las mujeres de cada familia salen a buscar hojas de plátano, a moler maíz para preparar la masa para los tamales y a comprar pollo para el guisado que van a utilizar. Cada familia prepara una ofrenda en su hogar: coloca una vela, los tamales, el café, sacan el sahumerio y ponen copal en polvo sobre las brasas que toman del fogón de la cocina.

La práctica ritual en conjunto se da en cada uno de los barrios principales. Los participantes de los grupos de disfrazados se reúnen en la casa del empresario para ayudar a los preparativos de la bajada de máscaras.

El empresario al despertar barre la casita de carrizo, prende una vela y deja una botella de aguardiente. Cerca de las 11:00 de la mañana los participantes empiezan a llegar, ayudan a limpiar el lugar, acomodan sillas y hacen un arco con palmilla y flor de cempasúchil. La esposa del empresario por lo regular se encarga de la organización para hacer los tamales, lo que implica la participación de otras mujeres para preparar el chile para la carne, cocer la carne, preparar la masa y untarla en las hojas de plátano (véase imagen 7).

Por lo regular, las mujeres trabajan gran parte del día en esta tarea, mientras los miembros de los grupos de disfrazados acondicionan el lugar para que se lleve a cabo la bajada de las máscaras (véase imagen 8).

El momento para dar la bienvenida a las ánimas se da alrededor de las 7:00 de la noche del 29 de septiembre; previo a esto, los empresarios ya debieron haber hecho la invitación a los antiguos empresarios para que asistan a la bajada.

En esta primera bajada solamente se bajan cuatro o siete máscaras principales: la de diablo de cuernos parados, el diablo de cuernos agachados, la de cole mayor, el abuelito y la abuelita (véase imagen 9).



Imagen 7
Tamales para la ofrenda
Chapulhuacanito,
Tamazunchale, S.L.P. *México.*
Octubre de 2023



Imagen 8
Altar de las máscaras
Chapulhuacanito,
Tamazunchale, S.L.P. *México.*
Octubre de 2023



Imagen 9
"Tocar el piso quiere decir que los pasados ya están aquí entre los vivos". Cecilio, empresario pasado del barrio de San José
Chapulhuacanito,
Tamazunchale, S.L.P. *México.*
Octubre de 2023



En la casa de carrizo se usa una escalera para llegar a un techo falso en donde se encuentran las máscaras. Se le pide a alguno de los participantes que suba para que empiece a bajarlas, estas son recibidas por los empresarios y acompañadas con el sahumerio, que el empresario sopla para poder llenar la máscara de humo de copal. En ese momento los difuntos se materializan en las máscaras y para hacer prueba de ello es necesario que estas toquen el piso. Después, los empresarios pasados y los actuales, así como otros asistentes que se encuentren cerca, les rocían aguardiente, incluso algunas personas se acercan para rociarlo en la boca de las máscaras.

Posteriormente, estas máscaras se colocan en una mesa en donde pasan todos los asistentes a sahumarlas de derecha a izquierda. En ese momento las máscaras empiezan a modificar el comportamiento de las personas y crean otro tipo de relaciones en torno a ellas. Los asistentes se ponen serios, llega la nostalgia al ver las máscaras que habían sido guardadas durante un año. Esto hace referencia a lo planteado por Gell, cuando habla de los artefactos como agentes sociales, "no porque se pretenda promulgar una especie de misticismo de la cultura material, sino por la objetivación en forma de artefacto es como se manifiesta y realiza la agencia" (2016: 56). En este sentido, la agencia se manifiesta en el cambio de comportamiento que empiezan a tener los participantes.

La segunda bajada se da a mediados de octubre, la fecha puede variar y es decidida por los integrantes de los grupos de disfrazados. Para esta bajada, en palabras de la gente, "la cosa es más en grande". La cantidad de personas que los empresarios invitan es mayor a la primera. La manera de arreglar es más elaborada, ya que se bajan todas las máscaras y que el altar permanecerá armado de esa manera para los días del Xantolo (véanse imágenes 10 y 11).

La relación de las máscaras con los integrantes del grupo de disfrazados se expande debido a que hay más máscaras y, entonces, resulta común que empiecen a buscar la máscara que usaron el año anterior. Al respecto, comentaba el Gordo:

> Todos saben que la máscara que tiene bigote y barba es mi máscara. Esa ya tengo varios años agarrándola, poniéndomela, y esa no la puede usar cualquiera, porque la máscara se va quedando también con algo de mi personalidad.



Imagen 10
"En la primera bajada es algo íntimo con poquita gente, ya en la segunda bajada sí es en grande"
El Gordo, segundo empresario del barrio de San José
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Octubre de 2023



Imagen 11
Transmisiones
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Noviembre de 2023

Referente a lo anterior, es así como los participantes de los grupos de disfrazados van identificando la máscara con la que quieren participar durante la fiesta del Xantolo.

El Xantolo: el momento de salir a bailar

En una ocasión me platicaron que antes los disfrazados salían a bailar de manera distinta. Durante los días del Xantolo del 1 al 4 de noviembre, el primero que salía era el diablo. La gente recuerda el tronido de su chirrión por la mañana, de esa manera el diablo anuncia la llegada de los disfrazados. Pero no se trataba solo de eso, sino también del cole que llegaba después tocando la puerta de las casas para avisar que los difuntos habían llegado, que venían cargando con sus hijos y que solo pedían que les dejaran bailar una canción y que les dieran algo para continuar su camino. El sentir de la gente es que ya no sucede así, que han cambiado, que algunas



cosas ya no se hacen y otras las quieren retomar siguiendo el consejo de los antiguos empresarios de cómo se tienen que hacer.

El Xantolo "refleja una visión del mundo en abundancia, y es una de las fiestas que se relacionan profundamente con la vida social de las personas de manera más notable" (Ruvalcaba, 2013: 277). En esta comunidad, el inicio de la fiesta del Xantolo se da el 1 de noviembre con la regada de un camino de pétalos de cempasúchil a las tres de la mañana, y de ahí a sahumar para ofrendar la comida. Son días de convivencia y de ir al panteón. Comenta Raquel: "Aquí el 1 y el 2 de noviembre se acostumbra a ir a visitar a la familia, a llevarles tamales y a ofrendar también a la casa a la que se va".

Durante estos días se genera una dinámica de convivencia y los grupos de disfrazados se sumergen en la relación que cada uno busca establecer con su máscara. Los participantes de los grupos de disfrazados llegan a la casa del empresario para empezar a configurar su personaje en compañía de los demás (véase imagen 12). Es así como cada participante llega con la ropa que se va a poner o con algún material con el que piensa elaborar su disfraz.

Cuando arriban los participantes a la casa del empresario se acercan al altar de las máscaras y las sahuman. Inicia la convivencia alrededor de las máscaras, comentan sobre su estado, si están deterioradas, si hay que renovar algo; o todo lo contrario, lo bien cuidadas que las tienen.

Antes de salir a bailar esperan a que se junten más personas, ya que si son más podrán generar un impacto mayor en el barrio y en la comunidad. Mientras esperan, siempre llegan niños de entre siete y 13 años

Imagen 12
Tener listo el disfraz para salir
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. *México. Noviembre de 2019*



de edad, les dan curiosidad las máscaras. Algunas veces vienen con sus padres, otras llegan ellos solos, en otros casos ha pasado que no los dejan participar en algún grupo de disfrazados y tampoco tocar una máscara. Al respecto, Cecilio comenta:

> Cuando vienen aquí los niños a nosotros nos parece bien que vengan porque les explicamos la tradición, pero también les decimos que esto no es un juego. Hacemos relajo de juego, pero no se trata de un juego, porque precisamente se está tratando con los difuntos, y eso es algo que requiere de mucho respeto. Yo les digo que traten a las máscaras con respeto porque no quiero saber que se están volviendo locos y que les tengo que ir a bailar.

Después de estar todos listos, salen a bailar por la comunidad. En este punto, las máscaras van por las calles de la localidad siendo portadas por los participantes del grupo de disfrazados. En ese momento la máscara ejerce fuerza sobre la persona que la porta. En palabras de Óscar:

> Cuando me pongo una máscara no soy yo. Más bien dejo un momento de lado mi personalidad, para darle paso al pasado, a la máscara, porque por más disfraz que uno le ponga la máscara tiene una personalidad propia.

Otros participantes mencionaron que la máscara tenía cierto peso que se tenían que aguantar. Usar máscaras siempre los dejaba cansados, pero solo se sentían cansados al final, ya que durante el momento en que la portaban este cansancio se manifiesta como energía para seguir bailando, energía que es dada por la máscara.

En palabras del Gordo:

> Yo, cuando traigo máscara, no me canso. Es como si me diera fuerza para seguirle, y además el traer la máscara me permite decir bromas o hacer cosas que la verdad si no trajera la máscara no lo haría. Sí, es cierto, la máscara desinhibe, pero también creo que es porque uno cuando se la pone ya es otra persona.

El peligro y la cura

Durante los días de fiesta, estar en contacto con las máscaras es una situación que puede generar peligro. Se trata de volverse loco, nombrado así al mal que puede causar la máscara ocasionado por el mal uso o la falta



de respeto que se le pueda dar. Cuando una persona se vuelve loca los síntomas se manifiestan en no poder conciliar el sueño o escuchar constantemente el grito que los disfrazados emiten mientras bailan.

Cuando una máscara vuelve loco a alguien, el empresario se convierte en curandero. Ellos son los únicos que pueden realizar el proceso de curación, el cual consiste en raspar una máscara por la parte de dentro y el polvo que se desprenda de este raspado será vaciado en aguardiente para que sea tomado por la persona que está enloqueciendo (véase imagen 13). En palabras de Cecilio: "hay que hacer eso para que las ánimas lo suelten".



Imagen 13
El sudor
Chapulhuacanito, Tamazunchale, S.L.P. México. Octubre de 2019

El destape

Como parte final de este momento en que los muertos conviven en el mundo de los vivos viene el destape, ritual en el que cada uno de los participantes se quita la máscara para no volverla a usar hasta el siguiente año. Este proceso ritual consiste en dar vueltas alrededor de un arco en dirección a las manecillas del reloj y después a la inversa. Posteriormente, el arco se tira y hay que danzar por encima de él. Esto se tiene que realizar con mucho cuidado, porque es la manera en la que se están alejando del posible peligro que les puede representar las máscaras, al estar conviviendo con los difuntos y el ámbito del inframundo por medio de ella.

Se busca realizar este procedimiento con mucho cuidado. En una ocasión, mientras los disfrazados estaban haciendo las vueltas alrededor del arco, pude escuchar cómo decían que era importante hacer las cosas bien, si no el vínculo entre las máscaras y sus portadores no se iba a romper y, por ende, la máscara se quedaría con ellos. El acto finaliza cuando los



participantes se arrodillan uno frente al otro y se quitan la máscara (véase imagen 14). Esto da por terminado el vínculo de la materialidad con los difuntos. Las máscaras se quedan en su altar en la casa de carrizo hasta el 30 de noviembre, día de san Andrés, última ofrenda y final del Xantolo.



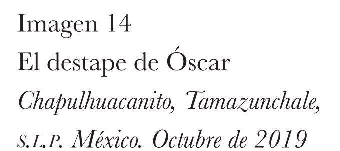


Imagen 14
El destape de Óscar
Chapulhuacanito, Tamazunchale, s.l.p. México. Octubre de 2019

Conclusión

Después del recorrido etnográfico que muestra las relaciones y el proceso ritual en el que se sumergen los participantes del grupo de disfrazados con las máscaras, se vislumbra la materialidad de lo que no se puede ver, pero está presente durante este marco ritual.

Las máscaras visualizan a los difuntos, los hacen presentes; son las máscaras y los difuntos quienes se integran en la dinámica de la fiesta y la ofrenda de estos días. Mediante las fotografías se muestra el proceso completo de un ciclo ritual en el cual las máscaras son el eje sobre el cual gira un conjunto de prácticas.

En ese sentido, las máscaras poseen agencia, tienen la capacidad de influir en las personas y en el contexto ritual, producen emociones, estados de ánimo, normas de conducta, transfieren energía a quienes las portan, tienen cierto poder sobre las personas, hasta el punto de que pueden enfermarlas y volverlas "locas".

Por otro lado, y al mismo tiempo, el ensayo fotográfico muestra cómo se va gestando el proceso fotográfico a partir de la etnografía, lo que el campo va permitiendo observar, y los objetivos de la investigación que se van reformulando, haciendo que la cámara y la imagen tengan un objetivo y encuadre particular.





Bibliografía

Ardèvol, Elisenda (1994). Prefacio, en "La mirada antropológica o la antropología de la mirada: de la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video". Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.

— (1998). "Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIII, núm. 2, pp. 217-240.

Báez, Lourdes (2008). *Morir para vivir en Mesoamérica*. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular.

Gell, Alfred (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: Sb editorial.

INEGI (2020). "Panorama sociodemográfico de México 2020. San Luis Potosí". Recuperado de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197971.pdf Consultado: 20 de mayo de 2024.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

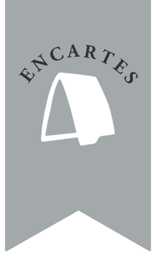
López Austin, Alfredo (1994). *Tlamoanchan y tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ruvalcaba, Jesús (2013). *La tercera realidad. La huasteca como espejo cultural*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Sevilla, Amparo (2002). *Del carnaval al Xantolo: contacto con el inframundo*. Ciudad Victoria: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Turner, Victor (2002). "Dramas sociales y metáforas rituales", en Ingrid Geist (comp.). *Antropología del ritual.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 33-70.

Pablo Uriel Mancilla Reyna es doctorante en el Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Sus temas de investigación son el ritual, la antropología visual, las prácticas religiosas y la antropología del arte. Forma parte del Laboratorio de Antropología Visual de El Colegio de San Luis (LAVSAN).



ENTREVISTAS

HACES DE LUZ: LA MIRADA CINEMATOGRÁFICA DE LUC-TONI KUHN

BEAMS OF LIGHT: THE CINEMATOGRAPHIC PERSPECTIVE OF LUC-TONI KUHN

Por Arturo Gutiérrez del Ángel*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/gutierrez-kuhn-trayectoria-cimetatografia-mexicana
Enlace de YouTube: https://youtu.be/dddS3IXgVmk



Quien no conoce el cine de Toni es porque no ha visto cine mexicano; él fue el segundo cinematógrafo en haber recibido, en México, el Ariel de oro. El primero fue otro de los grandes, Gabriel Figueroa. Toni lo recibió por su amplia trayectoria como cinematógafo, pues ha realizado más de cuarenta películas, como *Crates* (Joskowicz, 1970), *Retorno a Aztlán* (Mora Catlett, 1990), *La tarea* (Hermosillo, 1991), *Mujeres insumisas* (Isaac, 1995), entre muchas más. Aunque no es el único premio en su haber, ya que en 1974 obtuvo la John Simon Guggenheim Memorial Foundation en cine; en 1997 fue seleccionado en la Octava Bienal de Fotografía, del Centro de la Imagen, y ha ganado cuatro Arieles y un Heraldo a la mejor fotografía en el cine mexicano. Además, es miembro de la Academia Mexicana de las Artes y Ciencias Cinematográficas.

En vísperas de una retrospectiva celebrada en la Cineteca Nacional de México el 18 de julio del 2024, sobre su trayectoria cinematográfica, titulada *Luc-Toni Kuhn, cine fotógrafo: "entre dos mundos… siempre pensando en el cine"*, tuvimos la fortuna de que Toni nos abriera las puertas de su casa

* El Colegio de San Luis. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 273-276
Recepción: 25 de junio de 2024 • Aceptación: 26 de junio de 2024
https://encartes.mx





para platicarnos sobre su vida y trayectoria en lo que han sido para él los haces de luz capturados e inmortalizados en su ya larga obra.

Toni Kuhn, de origen suizo, llegó a México en 1964, a sus 21 años. Gracias a la afición que tenían sus padres hacia el arte y las imágenes –eran pintores–, Toni se volvió un aficionado y admirador de la fotografía. Llegó a México con la idea fija de estudiar cine. En México se le revela la imagen como toda una posibilidad creativa, e ingresa al Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC) para comenzar sus estudios de cine. Como creador, buscó la originalidad, no repetir clichés de moda y llevar al límite las posibilidades semánticas y simbólicas que la realidad le imponía: desafiar, mediante la creatividad, lo establecido por la lucrativa industria cinematográfica, a la cual ni respetaba ni se adhería. Siempre buscó un cine propositivo, inteligente, que desafiara las leyes de lo hecho, de las imágenes convencionales. De ahí uno de sus primeros largometrajes de ciencia ficción, *Crates* (Joskowicz,1970), llevado a cabo con Leobardo López. Si uno observa la película, cae en cuenta de que la fotografía rompe con anteriores propuestas fílmicas que siguen un patrón calcado.

Por ello, se puede decir que, en retrospectiva, la obra de Toni Kuhn es una continuidad y parte de esta gran tradición de cinematógrafos mexicanos, como Gabriel Figueroa, Alex Phillips, Jack Draper, Agustín Jiménez, por nombrar algunos. Ellos fueron sus maestros, sus referentes, aunque no le dieron –como él nos dice– un ojo visual, fotográfico, pues se nace con ello o no, es casi sustituto del mismo lenguaje, de los múltiples lenguajes, los cuales, comenta, aprendió en su natal Suiza y que supo, de una u otra manera, traducir a imágenes y capitalizarlo con una realidad que México le imponía.

El expertis como fotógrafo ha llevado a Toni a realizar maravillas en el cine, como la película *La tarea* (Hermosillo, 1991) que, por increíble que parezca, la filmó en dos días, y eso que Toni es conocido en el medio por detallista y lento a la hora de hacer sus tomas, sus acercamientos; en meditar la imagen y pensar las secuencias. En contraparte a la velocidad con la que filmó *La tarea*, está la excelente película *El diablo y la dama* (Zúñiga, 1983): encuadres fantásticos y de atmósferas impresionantes, meditadas lentamente. Formas abstractas dadas por un cuadro original. Un estilo muy propio que quizás explota mucho más en la ya mítica película *Novia que te vea* (Schyfter, 1993), un recorrido de lo que es la fotografía a través de la historia, una historia dada por imágenes, encuadres y el cambio de color, lo cual, en su conjunto, crea un estilo muy particular de la visión que

tiene Toni sobre el quehacer cinematográfico; una fotografía, dice, que no se vea; la sutileza del mensaje deslizado hacia la conciencia, sin percibir el medio. Ese, según entiendo, es el estilo de Toni Kuhn, su criterio, la levedad que tiene el ojo avizor del fotógrafo, un susurro visual que manda, muy sutilmente, un mensaje a través de la imagen. Y su estilo se decanta en la pura observación de las cosas, y el film que despliega su imaginación es su lenguaje que enuncia esa observación. Podemos constatar esto no solo en sus películas, sino también en la fotografía fija que ha hecho y que se encuentra en una serie de publicaciones, como es *La noción del tiempo* (Kuhn, 2016), su último libro, en el que captura de una manera sutil lugares y espacios, objetos de la vida cotidiana, fotografías que datan de por lo menos hace 35 años y que reúne magistralmente en ese tomo.

En esta entrevista, Toni nos cuenta sobre los haces de luz que ha plasmado a lo largo de su longeva obra.

Bibliografía:

Kuhn, Toni (2016). *La noción del tiempo.* México: Tiempo imaginario.

Filmografía

Hermosillo, Jaime Humberto (director) (1991). *La tarea* [película]. México: Clasa Films Mundiales.

Isaac, Alberto (director) (1995). *Mujeres insumisas* [película]. México: Claudio Producciones/Televicine, s.a. de c.v./Universidad de Colima/U de G.

Joskowicz, Alfredo (director) (1970). *Crates* [película]. México: Guillermo Díaz Palafox/unam.

Mora Catlett, Juan (director) (1990). *Retorno a Aztlán* [película]. México: Dirección de Actividades Cinematográficas de la unam/imcine/Cooperativa José Revueltas/Fondo de Fomento a la Calidad Cinematográfica/Producciones Volcán, s.a. de c.v.

Schyfter, Guita (directora) (1993). *Novia que te vea* [película]. México: Fondo de Fomento a la Calidad Cinematográfica/Instituto Mexicano de Cinematografía (imcine)/Producciones Arte Nuevo.

Zúñiga, Ariel (director) (1983). *El diablo y la dama* [película]. México: Ariel Zúñiga/Benito Perojo.



Arturo Gutiérrez del Ángel es profesor-investigador del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 2008. Sus investigaciones han girado en torno a la mitología, las religiones y los rituales. Se ha especializado en antropología visual, particularmente en la relación entre la fotografía, las expresiones plásticas y culturales. Ha trabajado con grupos del occidente y norte mexicanos, como los *wixaritari* o los *na'ayari*. Ha publicado cinco libros de autor y seis libros como coautor, aparte de publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Ha expuesto su trabajo fotográfico en museos y galerías; cuenta con 20 exposiciones de fotografías relacionadas con Asia, "El instante de la mirada: 5 países de Asia". https://orcid.org/0000-0002-2974-1991

Toni Kuhn es un reconocido fotógrafo de cine, video y foto fija, nacido en Biel-Bienne, Suiza, el 6 de diciembre de 1942. Toni llegó a México a los 22 años. Inicialmente, había llegado al país con el fin de permanecer tres meses, pero ha permanecido en el más de 50 años, naturalizado como mexicano. Desde pequeño, a los ocho años, un pariente le había regalado una cámara de 8 mm, la cual nunca soltaba, registraba todo a su alrededor y, poco a poco, eso se convertiría en una verdadera vocación. Dos años después de su llegada a México, Toni entró al CUEC, a pesar de las dificultades del idioma que enfrentó en un inicio.



ENTREVISTAS

ENTREVISTA A CLAUDIO LOMNITZ. SEGUNDA PARTE: EL ANTROPÓLOGO CREADOR

INTERVIEW WITH CLAUDIO LOMNITZ PART II: THE ANTHROPOLOGIST-CREATOR

Por Renée de la Torre Castellanos*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/de-la-torre-lomnitz-entrevista-trayectoria-creativa
Enlace de YouTube: https://youtu.be/XdQimMU2kJ8





Esta entrevista corresponde a la segunda parte de la plática sostenida con el profesor Claudio Lomnitz, que tuvo lugar el 19 de abril de 2023. En el mundo académico se reconoce a Lomnitz por sus libros que tratan desde grandes temas importantes para pensar la cultura nacional con perspectivas antropológicas e históricas, como son el nacionalismo, el poder caciquil regional, la cultura de la muerte a la mexicana, la frontera con Estados Unidos, violencia y religión; hasta temas íntimos como es el de su propio legado familiar a partir de una genealogía diaspórica.

No es fácil de circunscribir a Claudio en una sola disciplina; si bien es altamente reconocido como antropólogo (méritos que lo llevaron a ser el actual director del Departamento de Antropología en la Universidad de Columbia en Nueva York), también fue acreditado como historiador en 2021, al nombrarlo miembro de la Academia Mexicana de Historia. Además, Claudio es de los pocos antropólogos que es prestigioso más allá del medio universitario, debido a su desempeño como columnista en el periódico *La Jornada* y a sus publicaciones de ensayos mensuales en la revista *NEXOS*. En distintas ocasiones Lomnitz ha dicho que los académi-

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 277-281
Recepción: 11 de junio de 2024 • Aceptación: 26 de junio de 2024
https://encartes.mx





cos debemos ser intelectuales con capacidad de influir en la sociedad. Su llamado evoca el glorioso pasado que tuvo la antropología mexicana que, con Manuel Gamio, llegó a tener gran influencia en el proyecto de construcción nacional. Si bien hoy la antropología ha perdido presencia en la toma de decisiones y está muy lejos de hacer de sus libros *best sellers*, Claudio confía en la vigencia de la antropología para pensar y encontrar salidas al laberinto que atrapa a la cultura y la sociedad contemporánea. Y, por si fuera poco, Lomnitz además ha incursionado en ámbitos de artes escénicas que amplían las fronteras propias del medio académico.

En la primera parte de la entrevista se abordaron sus principales aportes de investigación. Se comentaron sus libros y Claudio nos compartió las influencias que ha tenido en su pensamiento. En esta segunda parte se abordan dos temas que son menos conocidos sobre su trayectoria. El primero tiene que ver con su incursión como guionista en dos obras de teatro musicales *Alberto Bulnes* y *La gran familia*, que realizó junto a su hermano Alberto.

Durante la entrevista se destaca el tema de la creatividad, presente en la trayectoria de Lomnitz. Si bien sabemos que es necesaria no solo en la fase de difusión científica sino también para concebir nuevos temas y arriesgadas preguntas, hay que reconocer que es un tema complejo que, como decía Jesús Martín Barbero, nos lleva a navegar en mares oscuros sin mapas para descubrir nuevos mares. Abordamos el tema de la creatividad. En la entrevista habló sobre su gusto por la música, por las artes y por el teatro. ¿Qué puede aportar la creatividad a la tarea de ablandar el poder?, ¿a imaginar nuevos mundos posibles? ¿Qué se puede hacer por la sociedad y por la academia desde las producciones creativas y artísticas?, o, mejor dicho, ¿cómo establecer estas intersecciones entre pensamiento crítico y arte sin, por un lado, perder el rigor científico y, por el otro, sin disecar el espíritu creador de la imaginación, o de plano hacerlo aburridísimo? Más fácil, ¿tú cómo lo concilias? Estas preguntas abrieron las reflexiones y respuestas de Lomnitz.

En su conversación permite reconocer los temores que tuvo al incursionar en un medio en el que la dramatización es central y se desdibuja el contexto, tan central en el oficio del antropólogo y del historiador. Estoy segura de que esta parte reflexiva sobre sus propios temores, y a la vez sobre los nuevos alcances que ofrece salir del medio académico a otros escenarios, será de mucho interés para nuestros lectores de *Encartes*. La

divulgación de la ciencia nos atrae con la posibilidad de socializar y de ampliar las audiencias para el conocimiento que se produce en las universidades. Es la manera de darle vida a nuestros esfuerzos. Pero también pone en riesgo la banalización o incluso el debilitamiento del rigor con el cual describimos en los libros con todo lujo de detalle los hallazgos de una ciencia basada en métodos experimentales.

También se abordó el tema de su identidad diaspórica para reflexionar qué rasgos le imprime en su manera de pensar y producir conocimiento siempre fuera del lugar "original", pero a la vez siempre refundando y estableciendo bases. ¿Qué importancia tiene colocar a México en la currícula y en la academia norte-norteamericana? ¿Cómo debemos pensarnos los mexicanos con respecto a Estados Unidos y los norteamericanos con respecto a México?

La última parte de la entrevista retoma su libro reciente *El jurista y el antropólogo: conversaciones desde la curiosidad* (2022), en el que la antropología conversa con el jurista José Ramón Cossío. El tema central gira en torno a reconocer cómo cada uno entiende, interpreta y nombra tan diferente el mismo mundo en que vivimos. En este ensayo dialógico, Claudio sale de los límites habituales de las disciplinas académicas y profesionales para transgredir fronteras de conocimiento. Uno de los temas más desafiantes es el de cómo pensar la familia contemporánea y los retos de cómo legislar sus múltiples concreciones desde el ámbito jurídico.

Tuve la oportunidad de preguntarle sobre la importancia de reconocer no solo la validez de los conocimientos especializados, sino principalmente la mutua ignorancia del otro para lograr conocimiento dialógico. ¿Qué tiene que aprender la antropología del mundo jurista?; y ¿qué tiene que enseñar la antropología a los abogados para que legislen de otra manera o para que entiendan el derecho? Creo que sus reflexiones aportan una pista importante para las metodologías dialógicas y horizontales que requieren del despojo de la pretensión académica de saberlo todo, así como del valor de aceptar la ignorancia como fuente de la curiosidad para conocer al otro. En sus reflexiones encontrarán un cambio de actitud que se antoja necesario para ampliar el conocimiento académico.

Para cerrar la entrevista, Claudio nos comparte cuáles son los desafíos contemporáneos para la antropología y en general para los académicos socioculturales.





Bibliografía

Lomnitz, Claudio (2022). *El jurista y el antropólogo. Conversaciones desde la curiosidad.* México: Penguin Random House.

Renée de la Torre es doctora en Antropología Social por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Miembro del SNI nivel III y de la Academia Nacional de la Ciencia. Es profesora-investigadora del CIESAS Occidente, en Guadalajara, México. Es co-fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Durante su carrera de investigación se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México; al estudio de los nuevos movimientos religiosos; a la emergencia de las espiritualidades alternativas como son el New Age y la neomexicanidad y más recientemente ha investigado sobre las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular. Ha realizado más de una decena de exposiciones de fotografía etnográfica. Entre sus publicaciones más recientes destaca el libro *Variaciones latinoamericanas del New Age*. CIESAS, México (2013), traducido al inglés *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnicy Appropriations*, Brill (2016). Es autora de "Ultra-Baroque Catholicism: Multiplied Images and Decentered Religious Symbols". *Social Compass* (2016); y coautora de los siguientes artículos: "Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse". *Tiers Monde* (2016); "Religious Studies in Latin America". *Annual Review of Sociology*. (2016); "El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales". *Ciencias Sociales y Religión* (2016), y "Religion and Rescaling: How Santo Toribio Put Santa Ana on the Global Religious Map". *Current Sociology* (2016). ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3914-4805

Claudio Lomnitz trabaja sobre la antropología de las sociedades nacionales, experimentando con varios géneros de escritura, desde el ensayo sociológico a la dramaturgia, de la narrativa histórica al periodismo. Autor de más de una decena de libros. Ha sido profesor en universidades de México y de los Estados Unidos, y profesor invitado en universidades europeas y latinoamericanas. Se ha desempeñado como director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chicago, del Centro de Estudios Históricos de la New School for Social Research en Nueva York, y del Centro para el Estudio de la Etnicidad y la Raza de la Universidad de Columbia, donde fundó y dirige el Centro de Estudios Mexicanos. Es profesor titular de Antropología de la Universidad de Columbia.



DISCREPANCIAS

LA PERTINENCIA DEL *ENSAYO SOBRE EL DON* DE MARCEL MAUSS

THE CONTINUED RELEVANCE OF *THE GIFT* BY MARCEL MAUSS

Debaten: Marcos Lanna y Renata de Castro Menezes
Modera: Marcelo Camurça*

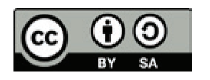
INTRODUCCIÓN

En 2022 se celebró el 150 aniversario del nacimiento de Marcel Mauss. Junto a él, su obra es reconocida como fuente e inspiración de innumerables trabajos antropológicos contemporáneos. Sus escritos favorecieron múltiples corrientes teóricas e influyeron en decenas de antropólogos: desde el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss hasta Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Louis Dumont y Roger Bastide, entre otros. De hecho, podemos ver en Mauss a uno de los padres fundadores de la antropología moderna, pues aunque fue miembro activo y continuador de la Escuela Sociológica Francesa de Émile Durkheim, cuando defendió la primacía de lo social como constituyente de la realidad, se distanció de su tío maestro al subrayar la centralidad de la antropología al incorporar la interpretación nativa a la objetividad del análisis sociológico

Su obra más importante fue el *Ensayo sobre el don* (Mauss, 1923), escrito en 1925. En él demuestra –por medio de la etnografía malinowskiana de los kula entre los trobriandeses– que los regalos dados y correspondidos de forma aparentemente voluntaria y gratuita tienen una obligación subyacente. Sin embargo, no ve en este proceso de intercambio de bienes simbólicos solo un caso particular trobriandés, sino que extrae de él la existencia de una dinámica universal de reciprocidad. A partir de una amplia

* Universidade Federal de Juiz de Fora. Brasil.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 283-291
Recepción: 12 de junio de 2024 • Aceptación: 18 de junio de 2024
https://encartes.mx





antropología comparada en la que recoge numerosos datos etnográficos de otras tantas sociedades (potlatch y kulas), construye un concepto general de intercambio de regalos. En este tema destaca su idea más original, la de un "hecho social total", ya que esta forma colectiva de producción, consumo y distribución de bienes contiene varias dimensiones de la vida social: religiosa, jurídica, moral, política, familiar y económica.

En un mundo moderno caracterizado por la lógica económica del mercado, del interés, del consumo y del beneficio, una revisión de la obra de Mauss, como la realizada por el Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS) de Alain Caillé (2000), puede significar redescubrimientos relevantes en las sociedades contemporáneas de otras lógicas ocultas que implican reciprocidades impulsadas por lo simbólico.

¿Qué actualidad tiene la teoría del don de Marcel Mauss?

Marcos Lanna

La teoría del don de Mauss es de gran actualidad. Para entender por qué hay que explicar qué es el don para Mauss y en qué consiste su teoría. Para Mauss, el don engloba innumerables fenómenos, pero, más que un fenómeno, lo considera una relación. Son bienes, palabras, personas, visitas, fiestas, música, gestos, violencia, signos, entre otras realidades significativas, que pueden o no circular como mercancías, de las que, una vez dadas, emanan algunas formas de retribución; son "obligaciones", dice Mauss.

La retribución puede ser un regalo del mismo tipo o no, inmediato o no, de forma equivalente o no. Un buen día puede ser correspondido con otro buen día o con una sonrisa, pero para que sea un don debe ser recibido. Dar, cuando existe, ya es recibir, como indica el epígrafe del *Ensayo sobre el don*. En este sentido, recibir ya es devolver. Por definición, pues, un don genera algún tipo de retribución, que puede no ser material, sino moral. En todos los casos, este implica reciprocidad, pero también deuda –a veces esta deuda adquiere un significado político radical, servidumbre, aunque siempre hay algún tipo de vínculo asimétrico, jerárquico–.

El "buenos días" que se da, aunque sea correspondido con otro "buenos días", difiere del que se recibe a continuación debido a la posición entre quien toma la iniciativa de dar (emitir) el mensaje y quien lo recibe. No es casualidad que en la etiqueta de la corte sea el superior quien toma

la iniciativa del saludo. Mauss señala que algo del dador siempre va con lo que se da; esta inalienabilidad del dador en la transmisión del don a un determinado destinatario puede ser mayor o menor, según el contexto, pero significa que el bien que se da está ligado a la figura del dador. Por ejemplo, un apellido suele circular menos que un nombre y conlleva algo más, distinto del segundo, algo vinculado a la familia del donante. La antropología ha observado que muchos bienes inalienables, que circulan poco, son valiosos porque son insignias, metonimias de poder, como una corona.

Además de la diferencia entre las posiciones de los intercambiadores, una segunda forma de diferencia inherente al regalo es la que reside en la sustancia de lo que se da y lo que se recibe; en el ejemplo anterior, unos buenos días pueden ser correspondidos no con las mismas palabras, sino con una sonrisa. Una tercera forma de diferencia reside en el tiempo entre lo que se da y lo que se corresponde, no lo que se recibe, sino lo que se corresponde. Es el caso de la retribución porque, si se trata de recibir, el don también circula unilateralmente. Por tanto, no veo cómo disociar un don de una deuda, ni reciprocidad de jerarquía; y el estudio de estas deudas (personales, nacionales, colectivas) es absolutamente fundamental para las ciencias humanas.

Renata de Castro Menezes

La teoría del don de Marcel Mauss tiene una dimensión generadora de conocimiento que produce nuevos conocimientos y puede desplegarse en muchas direcciones. Sucesivas generaciones de científicos sociales se han fijado en el *Ensayo sobre el don* y han encontrado en él inspiración para debates económicos, jurídicos, morales, religiosos, feministas, políticos e, incluso, poscoloniales.

Esta capacidad para actualizarse constantemente está garantizada, en mi opinión, por dos características de la obra. En primer lugar, su carácter ensayístico, que combina la etnografía de una época con conceptos émicos y un modelo teórico abierto a futuros hallazgos. En segundo lugar, por las preguntas que es capaz de articular. Si pensamos que en torno al don Mauss articula preguntas sobre "cómo se hace y se mantiene el lazo social a través de la circulación de las cosas"; "cómo se puede ejemplificar etnográficamente el desdibujamiento ontológico entre cosas y personas" y "cuáles son las tensiones entre el interés y el desinterés en la entrega



de regalos”, cuestiones muy significativas, podemos ver su potencial de evolución.

¿En qué casos puede aplicarse para analizar fenómenos sociales en América Latina y Brasil?

Marcos Lanna

En innumerables casos. Desde la movilización de una población para hacer donaciones solidarias (alimentos, medicinas, cobijo) en caso de catástrofe climática, hasta una reforma fiscal, en cualquier lugar del planeta. Mauss, siguiendo a Bronisław Malinowski –y luego a Karl Polanyi– llamó “tributos” a los pagos a los jefes melanesios (entre otros). Cualquier estudio del gasto público, incluido el intragubernamental (de ministerios a parlamentarios, por ejemplo) es un estudio de regalos y, en todos ellos, Mauss nos enseña que la reciprocidad está presente, ordenándolos. Mi libro *A dívida divina (La deuda divina)* (Lanna, 1995) describe un municipio del noreste de Brasil a partir de una etnografía del intercambio, en el que el alcalde funciona como centralizador de las reciprocidades. En él hago hincapié en el concepto de reciprocidad jerárquica. Las relaciones entre géneros también están permeadas por regalos y contra-regalos que constituyen esferas domésticas. Mauss demostró que las unidades que Lévi-Strauss llegó a denominar “casas”, ya sean polinesias o del noroeste de América e, incluso, las casas reales de Europa, están constituidas por regalos.

Renata de Castro Menezes

Creo que sería importante aplicarla a dos conjuntos de fenómenos: 1. En el ámbito de la economía y la política, utilizarla para comprender la moralidad de los intercambios; es decir, reconocer los valores sociales y culturales que regulan los intercambios entre grupos sociales y que a menudo aparecen como comportamientos ilógicos, retrógrados o poco racionales. La teoría del don se refiere a las lógicas de los grupos en torno al intercambio de cosas y a las cosas intercambiadas, lo que abre la posibilidad de distintos caminos para la vida social. 2. La relación entre las personas y las cosas, que implica considerar su constitución mutua. En la relación con los objetos religiosos, por ejemplo, el llamamiento de Mauss a considerar las concepciones *emic* del “alma de las cosas”, tomándolas en serio, es muy importante para ampliar nuestra comprensión de la agencia de las formas materiales.



¿Hay cambios teóricos o empíricos que actualicen esta teoría?

Marcos Lanna

Por supuesto que sí. Hay varias teorías, cada una propone actualizaciones diferentes, pero entre ellas destacaría la que considero más importante, las *Mitológicas* de Lévi-Strauss,[1] reconocida como una de las obras científicas fundamentales del siglo XX.

En *Las estructuras elementales del parentesco*,[2] de 1949, Lévi-Strauss hace de la reciprocidad *un* "principio" y propone que la prohibición del incesto es *un* paso (único) de la naturaleza a la cultura; algunos de los intercambios matrimoniales derivados de ella, entre primos cruzados, podrían constituir –en ciertos contextos– un tipo de lenguaje. Lévi-Strauss nunca renegó de esta teoría, que aceptó como el desarrollo más importante de la teoría del don de Mauss, pero fue criticada por su funcionalismo por Louis Dumont en 1971, por David Schneider y James Boon en 1974 e, incluso más tarde, por Eduardo Viveiros de Castro. Si este funcionalismo existe –por otra parte, el libro de 1949 muestra que ciertas formas de matrimonio se convierten en lenguaje–, funda así el estructuralismo y permite entender el lenguaje ya no como una mera superestructura, sino con una capacidad generadora de vida social, como la de los dones. Al fin y al cabo, el lenguaje está hecho de dones, de circulación de mensajes.

A partir de 1964, en *Mitologías,* Lévi-Strauss demuestra que, además de la prohibición del incesto, existen otros pasajes de la "naturaleza" a la "cultura"; estos dejan de ser términos analíticos y pasan a entenderse como categorías nativas. Estos pasajes múltiples ya no están necesariamente vinculados solo al intercambio de personas (cónyuges) concebidos como signos, como en 1949, sino que ahora incluyen intercambios de signos de otro tipo. Lejos de negar la teoría de 1949 de que existe un lenguaje del matrimonio en algunas partes del planeta (especialmente en Oceanía y el sudeste asiático), en el volumen 1 Lévi-Strauss analiza los mitos amerindios como un lenguaje cercano al musical, y en los volúmenes 2 (1966) y 3 (1967) escribe sobre cómo la cocina puede construirse como un lenguaje. En los cuatro volúmenes, los mitos y cosmovisiones amerindios se entien-

---

[1] Lévi-Strauss (1968).

[2] Lévi-Strauss (1985).



den como compuestos de "códigos", estructurados como un lenguaje. Así pues, la obra de Lévi-Strauss trata siempre de intercambios, mensajes y comunicación. Si hay varios y ya no un solo paso de la naturaleza a la cultura, el lenguaje sigue siendo el fundamento de todos ellos. En este sentido, el matrimonio se acerca al mito y puede entenderse como lenguaje e incluso como narración. Las infraestructuras son también superestructuras, tanto en los análisis del parentesco como de los mitos.

En la página 713 del "Postfacio" del número 154-155 de la revista *L'Homme* del año 2000, Lévi-Strauss afirma:

> Me sorprende el malestar que surge hoy en día en torno al tema del intercambio. O bien el intercambio de mujeres aparece como una verdad evidente, y la expresión no implica ningún comentario, hasta el punto de que parece pertenecer al lenguaje común de la profesión, o bien esta noción se rechaza, a veces con vehemencia. Cosa curiosa: ocurre que un mismo artículo oscila entre estas dos posiciones. De una página a otra, se describen las alianzas en términos de intercambio, como si fuera evidente, y se rechaza la noción que se acaba de utilizar.

Lévi-Strauss aprovecha la ocasión para aclarar su pensamiento sobre el intercambio de dones y defender las tesis de su libro de 1949. Explica que los casos en los que el matrimonio se define por prohibiciones, o por rapto, no excluyen el intercambio; en otros, este adopta la forma de asociación y en otros ni siquiera sería necesaria la existencia de unidades de intercambio. Señala también que los términos que constituían el "átomo del parentesco" (como "padre" o "tío materno") pueden no estar ya presentes en la práctica, pero nunca dejar de existir virtualmente; y que entre los "tipos" de intercambio analizados en 1949 habría relaciones de transformación. En otras palabras, en sus modelos conscientes, algunos antropólogos niegan el intercambio, pero esto solo sería posible retóricamente y a costa de la calidad de la antropología en el planeta.

Las reflexiones sobre el parentesco, más allá de la que mencioné en 2000, como la noción de "sociedades domésticas" acuñada en sus cursos ofrecidos entre 1976 y 1982 con el título "sociedades cognaticias", así como las propias mitologías, demuestran que el estudio de las cosmologías y las cosmopolíticas no excluye, sino que presupone, el de los intercambios. El "Postfacio" también deja claro que el intercambio no es necesaria-

mente de mujeres, hombres o personas, sino de signos. Como hemos visto, ni siquiera se trata solo de "intercambio" como tal, sino, como demostró Mauss, de circulación de dones.

Renata de Castro Menezes

Una mayor atención a la interacción entre las personas y las cosas y una ciencia social que favorece el movimiento, la vaguedad y los pasajes aporta nueva vitalidad a la teoría del don.

Una nueva fase del capitalismo, en la que el valor viene dado no tanto por la producción en masa, sino por las inversiones financieras (no materiales, en cierto sentido), los productos de lujo, los violentos procesos de exclusión, está contribuyendo también a una actualización del don, cuya conclusión moral apela a la mutualidad y a la cooperación, frente a una sociedad organizada sobre la base del interés individual y la competencia.



Bibliografía

Caillé, Alain (2000). *Antropología del don: el tercer paradigma*. Petrópolis: Vozes.

Lanna, Marcos (1995). *A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Ed. da UNICAMP.

Lévi-Strauss, Claude (1968). *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas 1*. México: FCE.

— (1985). *Las estructuras elementales del parentesco. Vol. 1*. México: Planeta-De Agostini.

— (2000). "Postface", *L'Homme*, vols. 154-155, abril/septiembre, pp. 713-720

Mauss, Marcel. (1923). "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique* (1896/1897-1924/1925), 1, pp. 30-186.



Marcos P. D. Lanna es licenciado en Economía por la Universidad de São Paulo (1982), tiene una maestría en Antropología Social por la Universidad Estadual de Campinas (1987), un doctorado en Antropología por la Universidad de Chicago (1991) y una beca posdoctoral en Antropología por la Universidad de São Paulo (2006) y la Universidad Federal de Río de Janeiro (2017, esta última con beca del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico-CNPq, donde fue becario de productividad entre 2003 y 2013). Fue profesor asociado en la Universidad Federal de Paraná (1995-2006) y desde 2006 en la Universidad Federal de São Carlos. Tiene trabajos etnográficos en el noreste brasileño. Se ha centrado en la investigación sobre teoría antropológica, especialmente las obras de Claude Lévi-Strauss y Louis Dumont, antropología de sociedades complejas, antropología de Brasil y teoría del intercambio. Fue coordinador del Programa de Posgrado en Antropología Social de la UFPR (1995-2000), Director de Anpocs (2003-2004), jefe del Departamento de Ciencias Sociales de la UFSCar (2008-2010 y 2019-2022). Coordina el Centro para el Estudio de la Jerarquía y el Valor (NEHV). Fue profesor visitante en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México (2004) y en el Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Collège de France (2023).

Renata de Castro Menezes es profesora titular y conservadora del Departamento de Antropología del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, investigadora del CNPq y Científica Faperj de Nuestro Estado por la Faperj. En el Museo Nacional, coordina el Laboratorio Ludens, de Antropología de lo Lúdico y de lo Sagrado y es profesora del Programa de Posgrado en Antropología Social PPGAS/MN/UFRJ. Es licenciada en Historia, máster y doctora en Antropología Social. Realizó una pasantía doctoral en EHESS/París (2011-2012) y es miembro del Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux-CéSor. Ha sido investigadora visitante en la Universidad de Nueva York (2015-2016) y en la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, París (2019). Entre sus publicaciones destacan la tesis "La dinámica de lo sagrado" (2004) y la obra colectiva *Antropología y religión: autores y temas*, con Faustino Teixeira (2023). Ha organiza-



do la exposición "Doces Santos" (2020) y el módulo "Quem sabe, samba", en la exposición "Um museu de descobertas", del Museo Nacional (2023).

Marcelo Camurça es antropólogo, profesor titular del Departamento de Ciencias Religiosas y del Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora/Brasil. Es investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) de Brasil. Fue profesor visitante en la Universidad Estatal de Ceará (2018) y en la Universidad Estatal de Río de Janeiro (2019-2022). Es miembro del Laboratorio de Antropología de las Religiones (Unicamp). Es miembro asociado en el extranjero del Laboratorio Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) de la École Pratique des Hautes Études (EPHE) y del CNRS. Es miembro del Consejo Editorial de la revista *Social Compass* de la Société Internationale de Sociologie des Religions/Sociedad Internacional de Sociología de la Religión (SISR/ISSR). Fue miembro del Consejo Directivo de la Asociación de Científicos Sociales de las Religiones del Mercosur (ACSRM) de 2005 a 2009 y de 2013 a 2014. Fue miembro de la Comisión Evaluadora del área de Teología y Ciencias Religiosas de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior (CAPES), organismo del Ministerio de Educación/Brasil, en 2004-2009 y 2016-2017. Publicaciones: *Ciencias sociales y ciencias religiosas: controversias e interlocuciones*. São Paulo: Paulinas, 2008; *El espiritismo y la nueva era: interpelaciones al cristianismo histórico*. Aparecida: Santuário, 2014; *El espiritismo en siete lecciones*. Petrópolis: Vozes, 2022; y en coautoría con Brenda Carranza y Cecília Mariz. *Nuevas comunidades católicas: en busca del espacio posmoderno*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.



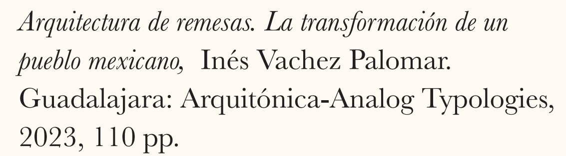
RESEÑAS CRÍTICAS

LA CASA DE LOS SUEÑOS, PATRIMONIO Y MAUSOLEOS

THE HOUSE OF DREAMS: HERITAGE AND MAUSOLEUMS

Patricia Arias*




Reseña de:
Arquitectura de remesas. La transformación de un pueblo mexicano, Inés Vachez Palomar. Guadalajara: Arquitónica-Analog Typologies, 2023, 110 pp.

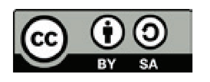


Arquitectura de remesas. La transformación de un pueblo mexicano es el resultado de un trabajo de investigación y reflexión reciente de Inés Vachez Palomar en torno a un tema que ha sido mencionado en diversos estudios a lo largo del tiempo: la importancia de la casa en el destino de las remesas de los migrantes rurales. En la década de los ochenta, Douglas Massey *et al.* (1991) constataron, por primera vez en el estudio de la migración mexicana a Estados Unidos, que el destino inicial de las remesas era justamente la construcción de la casa propia en las comunidades de origen. En los años siguientes varias etnografías de comunidades rurales de diversas regiones de México documentaron que la construcción de la casa se había convertido en un objetivo prioritario de los migrantes a Estados Unidos.

Las constataciones etnográficas aludieron sobre todo a los reacomodos en los arreglos domésticos que empezaban a suscitar la remesa-casa que llegaba a los hogares en mayor cuantía y regularidad que las que, en épocas anteriores, se habían destinado a financiamientos tradicionales de

* Universidad de Guadalajara. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 293-301
Recepción: 31 de agosto de 2023 • Aceptación: 15 de enero de 2024
https://encartes.mx





las sociedades agrarias: agricultura, compra de tierras, animales, cargos y fiestas patronales, bodas (Arias, 2009). La construcción de casas empezó a documentarse también como un rubro principal de inversión de las remesas de bolivianos, peruanos, ecuatorianos que habían migrado a Europa, en especial, a España. En general, los cambios en las relaciones domésticas y familiares de la remesa-casa llamaban la atención más que las casas mismas.

La novedad de la investigación de Inés consiste en haber escogido la migración a Estados Unidos como los ejes centrales y explícitos de su trabajo, pero desde el ángulo de su vinculación con la transformación de la arquitectura rural; dicho de otro modo, el estudio de las casas que han edificado los "norteños", ámbito de investigación hasta ahora prácticamente inexplorado, más allá de alusiones descriptivas. Inés lo ha hecho desde su mirador particular como investigadora urbana y una circunstancia personal: la de quien pasó veranos de su infancia en la hacienda de Santa Cruz del Cortijo, propiedad agraria de la cual se desprendió el pueblo de Vista Hermosa y al que ella regresó, en 2022, para hacer la investigación que ha culminado en este libro.

El texto está entretejido con datos históricos y teorías sociales, pero sobre todo de observación, conversaciones y entrevistas. La mayor información procede de nueve personas cuyas trayectorias individuales y familiares han sido modeladas por la migración a Estados Unidos. El texto dialoga con numerosas fotografías, antiguas y actuales, esquemas, planos y dibujos.

Vachez da cuenta de los factores que se acumularon para hacer que la migración a Estados Unidos se convirtiera en la principal alternativa para lograr el "sueño de la casa propia" para los vecinos de Vista Hermosa. Como bien documenta, esa pequeña población del municipio de Tamazula, ubicado en el sur de Jalisco, resistió los embates de la Revolución mexicana, la guerra cristera y el reparto de tierras que en esa región siguió un camino particular: los hacendados repartieron la propiedad entre sus trabajadores como una manera de mantener la actividad del ingenio azucarero que siguió siendo de ellos. Pero también, desde 1940, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2023), Vista Hermosa aparece categorizado como ejido, es decir, que allí hubo reparto agrario.

Hay que recordar que uno de los principales logros de la Revolución de 1910 fue justamente la dotación de tierras cultivables para que la gente

del campo pudiera vivir del quehacer agrícola en sus parcelas. México era una sociedad predominantemente rural y agropecuaria y el Estado posrevolucionario diseñó diversos mecanismos para garantizar el acceso de la población, básicamente a los hombres, a la tierra y los cultivos.

En la década de 1960, en Vista Hermosa, como en tantas comunidades rurales de México, aparecieron las primeras señales de que el reparto de tierras, así como las viejas actividades agroindustriales, como los ingenios tradicionales, habían dejado de garantizar la sobrevivencia de las nuevas generaciones de campesinos. En esta población, todo empeoró desde la venta de la empresa azucarera al ingenio de Tamazula, lo que dejó a los vecinos de la comunidad sin mercado para la caña de azúcar y sin trabajo. Y ahí, como sucedió en tantos pueblos de México, en especial en Jalisco, se desencadenó la migración laboral, predominantemente masculina, a Estados Unidos.

Un ámbito que permaneció fuera de los escenarios de la intervención gubernamental posrevolucionaria fue la vivienda. De eso se habían encargado, antes, la hacienda que proporcionaba pequeñas casas a sus trabajadores y, en los ranchos, a los medieros que cuidaban el ganado. Hasta hace pocos años, en la sierra del Tigre, cercana a la zona de estudio de Inés, se conservaban excelentes ejemplos de esa arquitectura vernácula. En las sociedades indígenas, el sistema de reproducción mesoamericano, basado en principios patrilineales, garantizaba el acceso de los jóvenes a los solares familiares donde podían construir casas.

En general, puede decirse que las tradiciones constructivas más arraigadas en México son la autoconstrucción, la construcción por etapas y la colaboración de las familias. Los migrantes en Estados Unidos, pero también los migrantes internos, es decir, los que se fueron a vivir a distintas ciudades de México, han sido los mayores creadores de tipologías arquitectónicas particulares en los espacios a los tuvieron que desplazarse y a los que colmaron de actividades, estéticas, sueños y sentidos que hasta hoy podemos encontrar; ejemplo de ello fue el sector Libertad en Guadalajara o en el inmenso mundo urbano que surgió detrás del Mercado La Merced en la Ciudad de México.

La investigación de Inés en Vista Hermosa le ha permitido proponer cuatro tipologías de vida que evidencian cómo la migración ha contribuido efectivamente a resolver la necesidad residencial de los vecinos. La combinación más afortunada, es decir, la que permite construir y regresar



a vivir a la casa de los sueños es la del migrante internacional legal que, gracias a esa condición, logra obtener mayores ingresos, puede construir su casa en menos tiempo y regresar en mejores condiciones económicas.

La construcción de las casas, señala Inés, es un objetivo en proceso en tanto depende de múltiples vicisitudes que lo modifican a través de la travesía migratoria: los ingresos variables que pueden destinarse a la casa; los cambios en la composición de los grupos domésticos; la incorporación de sucesivos elementos recolectados de experiencias, viajes, modas, gustos, imitaciones que los migrantes o también los albañiles agregan, con gran libertad, a las construcciones. Las casas ya construidas son la prueba, pero también el incentivo para reiterar que la migración es la principal, quizá la única manera de lograr ese objetivo, a pesar de los sacrificios que impone a los grupos domésticos, las familias y la comunidad.

Las entrevistas realizadas por la autora muestran un hecho irrefutable que constituye un cambio de 360 grados en la experiencia migratoria y la relación con las casas. Hasta la década de los noventa, después de la construcción de la casa, los migrantes invertían sus remesas en recursos que les garantizaran una inserción laboral y una fuente de ingresos: tierras, terrenos, ranchos, animales, maquinaria, locales, que transformaban su posición social en las comunidades y modificaban el destino de sus descendientes (Massey *et al.*, 1991). Las inversiones productivas de los migrantes diversificaban y ampliaban la oferta de actividades, trabajos e ingresos de la gente en las comunidades.

Sin embargo, todo eso cambió en los años noventa con la Ley de Reforma y Control de Inmigración (IRCA, por sus siglas en inglés), que supuso tanto la legalización de la migración indocumentada como la persistencia de la migración indocumentada en Estados Unidos. Desde entonces, los migrantes legales empezaron a quedarse a vivir y trabajar en el otro lado y los indocumentados presentaron cada vez más problemas para ir y regresar, con regularidad y seguridad, como había sido durante las décadas anteriores. Ese cambio modificó para siempre el sentido de las casas construidas con remesas.

En la actualidad, como bien muestra Inés, las casas de remesas pertenecen a maridos e hijos que están en Estados Unidos, que llevan años, si no es que décadas sin regresar y las construcciones llevan más de diez y hasta 30 años en proceso. El mundo laboral de los vecinos está fuera y lejos de la comunidad. Serán habitadas, en el mejor de los casos, cuando

concluya la vida laboral de sus propietarios y puedan regresar a Vista Hermosa como jubilados.

Vista Hermosa no es una población única en ese sentido. Los recursos y actividades de muchas comunidades rurales como Vista Hermosa hacen muy difícil, si no es que imposible, la sobrevivencia de los hogares en el campo. De acuerdo con el INEGI (2023), la localidad nunca ha tenido más de cuatro mil habitantes –desde 1970 oscila entre 3 500 y 3 900 vecinos– y su tasa de crecimiento ha sido negativa o muy baja. Esta situación ha hecho que cambie el sentido de ese enorme esfuerzo del trabajo migrante: las casas serán de retiro o, como le dijeron sus entrevistados a Vachez, formarán parte de un patrimonio para sus descendientes. El cambio semántico no es menor. El objetivo de la casa de los sueños se ha convertido en una finalidad más difusa: el patrimonio. A lo anterior hay que sumar la violencia, cada vez más presente en comunidades rurales como la analizada en este libro, que se ha convertido en un motivo adicional para la salida y el vaciamiento de las comunidades rurales.

Para Inés, las casas de migrantes corresponden a una arquitectura "libre" en cuanto a "morfología, cromática, elementos constructivos, tamaño", en la que se advierten elementos comunes y combinaciones únicas. Esa arquitectura "libre" ha dado lugar a patrones con ingredientes de distintos orígenes y símbolos de diversas tradiciones, pero que se repiten en las casas de migrantes de todos los tiempos, en todos los lugares: la casa, grande, ecléctica, profusamente decorada, sobre todo en el exterior, con elementos novedosos que rompen con las tipologías, el lenguaje y los sentidos de la arquitectura vernácula de las comunidades.

En los interiores de las casas, Inés ha constatado la persistencia de componentes y productos que recuerdan la funcionalidad y el apego a los objetos de antaño: las bancas callejeras, los altares a la virgen de Guadalupe, pero en especial en la cocina: la pila, el comal, el molcajete, el metate. La autora no menciona elementos que han sido señalados de manera todavía anecdótica como la falta de espacios para lavaderos y tendederos, que no existen en las casas en Estados Unidos, cuya necesidad se hace sentir cuando los migrantes regresan a casa. Pero, como constata, eso sucede y sucederá cada vez menos.

Como bien señala Inés, se trata de una arquitectura de gran valor endógeno que ha costado años de esfuerzo que corresponden a los gustos, sueños, aspiraciones, representaciones y nuevas identidades de los migran-



tes y de enorme importancia para la imagen pública que quieren proyectar. De hecho, una intención central de la investigación ha sido reconocer en las casas de migrantes "su inmenso valor, que va mucho más allá de los cánones estéticos determinados por una herencia eurocéntrica e impuestos por una minoría privilegiada" (Vachez, 2023: 10) para consumo turístico.

Sin embargo, la arquitectura migrante es muy diferente de lo que hoy se valoriza en estéticas, verdaderas o creadas, que privilegian los elementos coloniales o prehispánicos de las comunidades rurales, como sucede, por ejemplo, con los Pueblos Mágicos. En este contexto de vaciamiento de actividades económicas y de no formar parte de las tendencias arquitectónicas y de esparcimiento que atraen turistas, ¿qué sucederá con la arquitectura migrante de localidades como Vista Hermosa?

Hay algunas pistas. Vista Hermosa forma parte de lo que se puede considerar una estirpe o linaje de localidades que, en diversos momentos y contextos, han creado una arquitectura basada en remesas laboriosamente obtenidas en el extranjero e invertidas en los lugares de destino. Así sucedió, por ejemplo, con los indianos, esos españoles que después de años de trabajo en algún país de América Latina, regresaron y mostraron el resultado de sus esfuerzos con la construcción de enormes casas que, con las grandes palmeras que las identifican, modificaron el espacio construido y la arquitectura de un sinfín de comunidades de Cataluña, el país vasco, Asturias, Cantabria. Por lo pronto, son sobre todo libros de fotografías los que las han documentado (Braña, 2010). Con sus excesos y falsos escudos, eran casas pensadas para el retorno de los indianos en calidad de retirados, es decir, que no tendrían que trabajar, sino, en el mejor de los casos, preocuparse por sus negocios. Pero, al parecer, no pudieron mantenerse como casas familiares. Gracias a la conversión turística de muchas de esas localidades rurales de España esas casonas se han convertido en hoteles, paradores, restaurantes.

Otro ejemplo es el de las casas de los barcelonnettes, esos migrantes franceses tan cercanos a la modernización del comercio y la industria textil en México y desde luego de Guadalajara (Gouy, 1980). Los barcelonnettes –llamados allá "los mexicanos"– construyeron enormes casas para su regreso y retiro en esa pequeña comunidad de los Alpes franceses. Se les conoce como mansiones mexicanas o mansiones-castillos (Homps, 2023; Wallace, 2017).

En Barcelonnette se conservan, se dice, 51 magníficas residencias, únicas en la región, que sirven de casas de veraneo para una localidad que hoy, como tantas, vive del turismo (Wallace, 2017). Pero, como constata Hélèn Homps (2023), la crisis de entreguerras en ambos lados del océano dio paso a nuevas tendencias: la construcción de casas de retiro y la construcción de tumbas enormes, modernas y novedosas, que anunciaban, quizá sin quererlo, que el retorno de los migrantes sería solo para descansar para siempre en la tierra añorada.

Un artículo reciente de Martha Muñoz e Imelda Sánchez (2017) ha dado a conocer un fenómeno peculiar en Jalisco. Desde hace muchos años, los vecinos de Santiaguito de Velázquez, como los de Vista Hermosa, se convirtieron en migrantes, en su caso en migrantes internos, que se desperdigaron por toda la geografía nacional para establecer taquerías que les han dado fama y fortuna. Las innumerables Taquerías Arandas son, en su inmensa mayoría, de vecinos de ese pequeñísimo pueblo de Los Altos de Jalisco. Y, al igual que los de Vista Hermosa, construyeron enormes mansiones para el regreso. Sin embargo, después de tres o cuatro generaciones como migrantes han aprendido que no regresarán a Santiaguito porque los negocios los obligan a permanecer en los lugares de destino. Pero todos quieren disponer de un lugar en el panteón del pueblo, lo que ha desencadenado una impresionante arquitectura funeraria migrante que forma parte, como señalan Martha e Imelda, de la evidencia del éxito (Muñoz y Sánchez, 2017).

La preocupación de los migrantes de Santiaguito es ahora la construcción de impresionantes tumbas y mausoleos que cuestan más que una casa de interés social y son mantenidos, en perfecto estado, por jardineros y cuidadores. Tan es así que la preocupación del delegado, les dijo a Martha e Imelda, era conseguir terrenos para ampliar, no el pueblo, sino el panteón al que todos regresarían al final de sus vidas laborales, para descansar, ahora sí en paz y entre los suyos.

Es imposible saber qué sucederá en Vista Hermosa, pero algo similar se vislumbra en este libro de Inés, en la imponente fotografía del mausoleo de una familia migrante de Vista Hermosa que imita la entrada de la Casa Blanca en Washington, D.C.

Eso y mucho más encontrarán los lectores de este libro, sin duda, un trabajo original, novedoso, necesario, bien escrito, cuidadosamente ilustrado y editado, para entender a través de las casas, que es la propuesta

de Inés, los formidables cambios y dilemas de los migrantes y de la gente del campo jalisciense hoy.

Bibliografía

Arias, Patricia (2009). *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad de Guadalajara.

Braña, Alejandro (2010). *Asturias, tierra de indianos*. Vega: Ediciones Nueve Doce.

Gouy, Patrice. 1980. *Pérégrinations des "Barcelonnettes" au Mexique*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Homps, Hélèn (2023). "El testamento arquitectónico de los barcelonnettes –el gran almacén, la mansión y la capilla funeraria– o el triunfo del eclecticismo", en Javier Pérez Siller y David Skerrit (eds.). *México-Francia. Memoria de una sensibilidad común.* México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 217-228.

Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González (1991). *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México.* México: Conaculta/Alianza.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2023). *Archivo Histórico de Localidades Geoestadísticas* https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/ Actualización de la información 30 de junio de 2023.

Muñoz Durán, Martha e Imelda Sánchez García (2017). "La evidencia del éxito. Residencias y mausoleos en Santiaguito, Arandas, Jalisco", en Patricia Arias (coord.). *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 99-147.

Vachez, Inés (2023). *Arquitectura de remesas. La transformación de un pueblo mexicano.* Guadalajara: Arquitónica-Analog Typologies.

Wallace, Arturo (2017). "La fascinante historia de cómo Barcelonnette se convirtió en la 'capital de México' en Francia". BBC News Mundo. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-40979695 Consultado el 31 de mayo de 2024.

Patricia Arias es licenciada y maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México; con doctorado (Nuevo Régimen) en Geografía y Ordenamiento Territorial por la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia. Investigadora emérita del SNI. Publicaciones recientes: (2021) *De la agricultura a la especialización. Debates y estudios de caso en México* (con Katia Lozano, coords.). Guadalajara: Universidad de Guadalajara. (2020) "De las migraciones a las movilidades. Los Altos de Jalisco", en *Intersticios Sociales*, año 10, núm. 19, marzo-agosto. (2021) "Una revisión necesaria: la relación campo-ciudad", en Hugo José Suárez *et al*. *Hacia una agenda para repensar la experiencia religiosa urbana: temas e instrumentos*. México: UNAM; (2021) "La migración interna: Despoblamiento y metropolización", en Jorge Durand y Jorge A. Schiavon (eds.). *Jalisco: tierra de migrantes. Diagnóstico y propuestas de política pública*. Guadalajara: Cátedra Jorge Durand de Estudios Migratorios, CIDE/Fundación Konrad Adenauer/Gobierno del estado de Jalisco.



RESEÑAS CRÍTICAS

DIANE M. NELSON SALDA CUENTAS CON GUATEMALA

DIANE M. NELSON COMES TO TERMS WITH GUATEMALA

Ana Braconnier De León*



Reseña de:
Saldando cuentas. Guatemala, el fin y los fines de la guerra,
Diane M. Nelson, Antigua Guatemala:
Ediciones del Pensativo, 2022, 471 pp.

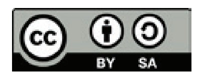


El libro *Saldando cuentas. Guatemala, el fin y los fines de la guerra* de Diane M. Nelson (†) nos lleva al momento de la "posguerra" en Guatemala. ¿Cuándo termina la guerra, cuándo inicia el periodo de la posguerra? Nelson no nos ofrece una respuesta fija porque es imposible "des-enredar" la guerra de la paz cuando ella escribe este libro en su primera edición. Sin embargo, a lo largo del texto, nos propone una forma de cómo comprender este periodo caracterizado por su ambivalencia y complejidad.

Por supuesto, el fin de la guerra está asociada a la llegada al poder del primer gobierno civil en 1985, a los Acuerdos de Paz firmados en 1996 y, sobre todo, a los procesos de investigación de abusos a derechos humanos y a los dos informes publicados: el Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, *Guatemala: nunca más* (1998), y el de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, *Guatemala: memoria del silencio* (1999). Para leer este libro, tenemos que ubicarnos en 2009, cuando fue publicado en su versión original en inglés con el nombre de *Reckoning: The*

* Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 303-310
Recepción: 27 de junio de 2023 • Aceptación: 29 de junio de 2023
https://encartes.mx





Ends of War in Guatemala, publicado por Duke University Press. Hoy, son las Ediciones del Pensativo, basados en Antigua Guatemala, que nos traen esta rica traducción a América Latina.

Cuando Diane publicó este libro, pasaron los gobiernos de Alfonso Portillo del partido Frente Republicano Guatemalteco (FRG), de Óscar Berger de la Gran Alianza Nacional (GANA) y recién entraba Álvaro Colom con la Unidad Nacional de la Esperanza (UNE). También se dialogaba sobre multiculturalismo y los derechos específicos de los pueblos indígenas (la consulta previa y la autodeterminación por medio del fortalecimiento de las autoridades ancestrales). Era el gran momento del Programa Nacional de Resarcimiento que intentaba saldar las cuentas del pasado con su política pública de justicia transicional. También era la época del Plan Puebla Panamá (PPP), de las políticas de Mano Dura contra las pandillas, las ejecuciones extrajudiciales realizadas por la policía nacional civil, así como de las noticias incesantes sobre linchamientos tanto en la Ciudad de Guatemala como en otros municipios del país. Cuando Nelson escribió *Reckoning*, fueron estos eventos –y muchos más– que conforman el libro y el periodo comúnmente llamado posguerra.

El libro tiene nueve capítulos que ahondan en diferentes aspectos de su argumento principal con una descripción minuciosa de su etnografía. Sus métodos son variados y muy creativos. Se basa en la observación participante, notas de campo, historias de vida y análisis de películas (sobre todo de terror), y se ubica principalmente en Joyabaj, Zacualpa y la Ciudad de Guatemala. Su forma de escribir involucra al lector y lo interpela sobre su posición como cientista social comprometido con las luchas sociales.

Ordeno esta reseña en tres secciones que en mi opinión son los argumentos y conceptos transversales del libro: el engaño omnipresente en la guerra y la posguerra; la historia de las "dos caras" y del proceso de identificación; y la teoría de la "Posguerra-en-acción".

El engaño: sobrevivencias, des-posesiones

¿Cómo operó la guerra? Nelson inicia su análisis escarbando el concepto de engaño. Por medio de engaños, de sospechas, de clandestinidad, de secretos, de traiciones fue que operó la guerra en Guatemala. La gente se "baboseaba" a la otra gente, nos sentíamos baboseados al conocer que alguien estaba de tal o tal lado. El engaño y todos los mecanismos de la guerra quedaron impregnados en las subjetividades y en las relaciones

sociales; desde el nivel individual/personal (por ejemplo, nos cuenta cómo el campesino indígena reclutado por el ejército para conformar los grupos paramilitares, las Patrullas de Autodefensa Civil, se sintió engañado) hasta el nivel más estructural (como cuando uno de los entrevistados repite que el Estado nos engaña y que solo a Dios le podemos reclamar justicia). Engañar y ser engañado fue una forma de sobrevivir a la violencia y es actualmente la forma de navegar la vida ante el fraude de la democracia y del neoliberalismo. En fin, lo que queda en la posguerra es desconfianza y desposesión.

Nelson habla de "posesión" y de "desposesión" en varios sentidos inspirándose en sus entrevistas. Ella observó que cuando expatrulleros de las Autodefensas comentaban sobre su participación en los grupos paramilitares, hablaban de ellos mismos como si hubieran estado "poseídos" por una fuerza externa. No eran ellos los que estaban patrullando, era algún otro ente extraño y ajeno a ellos. Esta desposesión también estaba presente en las ideologías de las personas que eligieron el camino de la lucha guerrillera. Estas personas se levantaron en armas en contra de la "desposesión por acumulación" (haciendo referencia al concepto de David Harvey).[1] Además, también trae a colación que el movimiento maya nos recuerda constantemente que el engaño no viene solo de la guerra, sino que viene desde la invasión y sus violencias, violaciones y genocidio. Los conceptos de posesión y desposesión son centrales para entender los *agenciamientos* (y su contraparte, como lo que nos cuenta del patrullero poseído por fuerzas externas) durante la guerra.

La clandestinidad protegió la vida durante la guerra, pero también alimentó el engaño y la enfermedad. Es otra forma de desposesión que se vive a través de los cuerpos, expresada en la depresión y tantas otras ansiedades. Las mujeres mayas nos enseñan hoy día que la sanación puede venir por métodos más corporales y afectivos. "La memoria aparece después del golpe", nos dice Nelson (2022: 168). Procesamos y transformamos el golpe; la memoria es necesaria para la salud mental, es política y crea subjetividades e identificaciones.

[1] Para mayor información acerca del concepto, véase David Harvey (2004). "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession", *Socialist Register*, 40: 63-87.





Lo que produce el engaño, y que queda instalado en el seno de las sociedades y comunidades, es que veamos la cara de alguien, pero detrás de esa cara se puede esconder alguien más, es lo que Nelson desarrolla en el libro como una historia de "Dos caras".

La historia de "dos caras": dualidades e identificaciones

Este es el segundo concepto desarrollado a lo largo del libro. Nelson nos cuenta una historia permanente de identificaciones. Ella entiende estas identificaciones como "dos caras": las "dos caras" de la gente, de las organizaciones, de las instituciones del Estado; todo está atravesado por una doble cara, de una faz que vemos y de otra que está escondida, detrás del escenario público.

Ejemplifica estas dobles caras por medio de historias de vida y de análisis de coyunturas. Hace referencia a las historias de vida de personas públicamente conocidas: la antropóloga Myrna Mack; de la defensora de derechos y premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú Tum; del político crítico Édgar Gutiérrez y las historias de gente de las comunidades de Joyabaj y Zacualpa. Estas trayectorias de vida, que a veces pueden parecer dicotómicas, contradictorias e incluso engañosas, muestran mucha más complejidad. Por ejemplo, nos cuenta cómo Édgar Gutiérrez, quien fue la "joven promesa de la izquierda", lideró el equipo del anteriormente mencionado informe del REHMI, luego fue funcionario para el gobierno del FRG de Alfonso Portillo y Efraín Ríos Montt, y firmó la ley de creación a la famosa Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala (CICIG), parece ser un personaje turbio y que engañó al movimiento de izquierda por haber trabajado con el FRG. Sin embargo, escarbando las subjetividades y las identificaciones, su historia revela cómo funcionan esas "dos caras" presentes en cada momento en la posguerra.

Desde el psicoanálisis y de la sociología de Émile Durkheim, Nelson nos ofrece una interpretación sobre este proceso de identificación, constituido de tres partes:

> […] se vive *post-facto*, a través de un "nacimiento de la conciencia". Lo que ha sido familiar se vuelve extraño, lo que había sido personalmente establecido como cierto, como la forma justa en que funciona el mundo, se convierte en una identidad falsa, que a su vez abre camino a lo que al parecer se

> percibe como un sentimiento más auténtico de uno mismo, que puede ser la posibilidad de acción política (2022: 96).

En este proceso hay tres formas de entender la identidad y su orden es importante (p. 90):

- La identidad inicia desde lo que Nelson llama "el supuesto". Dicho de otra forma, *así son las cosas y el mundo como aprendí a conocerlo*.
- En el segundo momento, la identidad es "asumida": *así entendía las cosas hasta que algo pasó que me hace darme cuenta de que fui engañada*.
- Da paso al tercer momento, la identidad desde "el ser verdadero": *ahora que conozco y doy sentido a lo que sucedió y sucede, me siento más auténtica, despierta y me transformo en sujeto*. Aquí retoma el trabajo de Judith Butler.
- Y así sucesivamente con cada momento trascendental.

Los procesos de identidad en la guerra y la posguerra no son ni duales ni simples ni lineales, nos dice Nelson. Ella nos invita a "pensar" en los entre-medios. Estos procesos están marcados por muchas emociones e intereses. En estos contextos de guerra y posguerra, la identificación muchas veces se origina en el trauma, en el sentirse defraudado, en el sentirse ignorante y engañado. Por lo tanto, las identidades no pueden ser reducidas a prototipos como se ha planteado actualmente para leer mejor a la otredad y que se plasma en los marcos legales y las políticas públicas. Me refiero aquí de manera directa al derecho internacional de los pueblos indígenas o a las políticas de resarcimiento a antiguos miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil: si una persona o un colectivo responde a criterios definidos de identidad, es más fácil entrar en el prototipo y así recibir tal o cual servicio. Nelson nos recuerda también que "la solidaridad necesita la historia binaria para poder actuar" (2022: 221).

Las identidades se construyen y se constituyen por las relaciones, que son relaciones de poder siempre asimétricas, por intereses que motivan a entenderse y de entender al mundo de tales formas. Todo esto funciona (o no funciona o funciona a medias) en entramados, en engranajes, en ensamblajes, desde lo más local hasta lo más global. Aquí conecto con el tercer concepto central del libro, en el que Nelson ofrece una teoría de la posguerra.





Una teoría de la "posguerra-en-acción": ensamblajes y saldando cuentas

Nelson lo llama "la posguerra-en-acción" para hacer referencia directa al trabajo de Bruno Latour, que escribe con base en la teoría de actores-redes y que a su vez se inspira de las propuestas de Gilles Deleuze sobre los rizomas y la filosofía posmoderna. La "posguerra-en-acción" es un ensamblaje de nodos y redes que trata de "articular o simultáneamente dar sentido y hacer conexiones" (2022: 431). Es un laboratorio, un campo de batalla por dar significados y por querer saber y conocer: ¿si la guerra fue para instalar condiciones para mejorar la vida?, ¿si fue una guerra de "raza" o de "clase"?, ¿quién fue engañado y quién no?, ¿quién fue poseído y quién no?, ¿quién pretende conocer y saber? Es un campo de batalla entre las caras de la represión y la violencia, así como entre las caras del reconocimiento y de lo que nos hacen creer y de lo que nos creemos que sucedió.

El escenario de la posguerra-en-acción se da en lo que Mike Davis llama la "ecología del miedo" (2022: 325), en la que siguen prevaleciendo las tácticas de terror en una global "hermenéutica contrainsurgente". Los actores siguen siendo el ejército, las oligarquías, las diferentes instituciones del Estado, los grupos criminales: Cuerpos Ilegales y Aparatos Clandestinos de Seguridad (CIACS). Ahora también están las ONG, las maras, los bancos, las Naciones Unidas; estuvo la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala (CICIG), está el Fondo Monetario Internacional y tantas otras instituciones de la geopolítica y la economía globalizada. Está la academia misma y las universidades. Las dinámicas dentro de este ensamblaje son muchas: linchamientos, exhumaciones, reparaciones, delincuencia, neoliberalismo, tráfico de drogas, servidumbre, migración y remesas, mesas de diálogo, etcétera. Todo está marcado por las identidades de raza, clase, género; por el colonialismo y la contrainsurgencia. Nelson nos dice que todas estas tienen sus "Dos caras", agendas ocultas, manejadas por las instancias de financiamiento y cooperación. "Nos siguen baboseando y seguimos baboseando a otra gente", como se dice coloquialmente en Guatemala. La conspiración está implícita.

Lo que reúne todo este ensamblaje son promesas de transparencia, de equilibrio, de "saldar cuentas" del pasado y del presente. ¿Qué es saldar cuentas? Es un ejercicio de contabilidad, de auditoría, es el hecho numérico de contar. En la posguerra, pretendemos contar las pérdidas, dar valor a esas pérdidas. Pero cuando hay guerra y genocidio, es imposible contar

las pérdidas; la desposesión es inconmensurable. Y los movimientos mayas nos han recordado que, ante 500 años de colonialismo, la desposesión es intrínsecamente inconmensurable. Pero Nelson escribe que contar es más que el hecho numérico. Cuando contamos también narramos y hacemos visibles los procedimientos. Y es aquí donde la autora encuentra la esperanza que yace en la posguerra-en-acción: "las redes [transnacionales] son una unión de fuerza que pueden traducir una serie de intereses para hacer que ciertos números 'cuenten' y de este modo hacer que una causa sea más poderosa" (2022: 413).

Para concluir, este libro nos recuerda que lo que se ha enseñado en la Antropología más tradicional sobre los procesos formativos de identificación y la subjetivación es más complicado de lo que parece. En contextos de guerra y posguerra, las identidades y las formaciones de sujetos están íntimamente marcadas por golpes e intereses que producen conciencia, movilización y agenciamiento. La autora nos invita a ir más allá de lo asumido y de observar lo que está entremedio. Esta es una antropología de las emociones aplicado a los estudios del hecho político. Este libro es un ejemplo sólido, en español, de lo que se ha llamado en Estados Unidos el *Affect Theory* (una teoría de los afectos), que consiste en estudiar las emociones y lo que estas pueden producir en términos de interacciones sociales y experiencias de habitar el mundo. Finalmente, como lo escribe Nelson: "Este libro explora las experiencias de la posesión, de la duplicidad y de la esperanza de saber, que forman parte de la vida cotidiana de los guatemaltecos." (2022: 88). Efectivamente, este libro nos arroja luces en esta esperanza de comprendernos, no solo en Guatemala, sino en cualquier territorio que haya compartido condiciones similares a las que aquí se abordan.

Bibliografía

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala: Memoria del silencio.* Guatemala: CEH.

Nelson, Diane M. (2009). *Reckoning: The Ends of War in Guatemala*. Durham: Duke University Press.

— (2022). *Saldando cuentas. Guatemala, el fin y los fines de la guerra*. Antigua Guatemala: Ediciones del Pensativo.



Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998). *Guatemala: nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. Guatemala: ODHAG.

Ana Braconnier De León es actualmente investigadora posdoctoral en el CIESAS Ciudad de México. Es becaria del proyecto de investigación "PluriLand: Theorizing Conflict and Contestation in Plural Land Rights Regimes" dirigido por la doctora Rachel Sieder. Ana es doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin (2021), y maestra y licenciada en Ciencias Políticas por el Instituto de Estudios Políticos de París (2009). Trabaja temas de política judicial, redes de poder en contextos coloniales-extractivos y derechos de pueblos indígenas utilizando métodos cualitativos y etnográficos. Forma parte del grupo interdisciplinario de Estudios Empíricos del Derecho, auspiciado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Ha sido catedrática en la Facultad de Ciencias Políticas en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala y ha colaborado con organizaciones de sociedad civil en consultorías en temas de justicia transicional y pluralismo jurídico en el poder judicial guatemalteco.

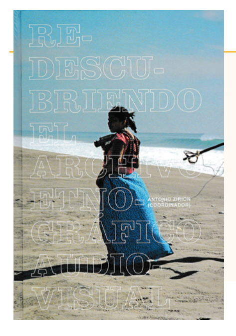


RESEÑAS CRÍTICAS

DIVERSAS MIRADAS A LAS PRODUCCIONES CINEMATOGRÁFICAS Y FOTOGRÁFICAS DEL ARCHIVO ETNOGRÁFICO AUDIOVISUAL Y LA REPRESENTACIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

DIVERSE VIEWPOINTS ON AUDIOVISUAL PRODUCTIONS AT THE FORMER ARCHIVO ETNOGRÁFICO AUDIOVISUAL (AUDIOVISUAL ETHNOGRAPHIC ARCHIVE), AND THE REPRESENTATION OF INDIGENOUS PEOPLES

Karla Ballesteros*



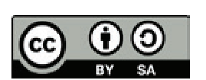
Reseña de:
Redescubriendo el Archivo Etnográfico Audiovisual,
Antonio Zirión (coord.). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Elefanta Editorial, 2021,
492 pp.

El objetivo principal de este libro es conjugar una serie de reflexiones en torno al Archivo Etnográfico Audiovisual (AEA) del Instituto Nacional Indigenista (INI), así como dar cuenta del contexto en el que se creó y se desarrolló como parte de un registro visual de la organización social y demás aspectos de los pueblos originarios de México. Asimismo, nos habla de las diferentes etapas por las que ha pasado dicha organización y sus repercusiones en las producciones.

Si bien el archivo ya ha sido abordado por diversos autores (Becerril, 2015; Piño Sandoval, 2013; Rovirosa, 1992), este libro es necesario porque

* UAM-Iztapalapa. México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 14 • septiembre 2024-febrero 2025, pp. 311-320
Recepción: 14 de marzo de 2023 • Aceptación: 16 de abril de 2023
https://encartes.mx





pone a discusión temas sobre despojo, marginación, migración, pérdida de la lengua, identidades, solo por mencionar algunos de los que seguimos siendo testigos de las consecuencias vigentes en nuestros días. Se abordan a través de la revisión de los documentales del archivo desde varias aristas y desde la interdisciplinariedad. El gran aporte es, como bien refiere el título, "redescubrir" un tesoro ajeno que se busca devolver a través de la investigación, la reflexión y, sobre todo, al hacerlo público, que alguien se identifique a sí mismo o a su comunidad, así como sus problemáticas y contextos dentro de cada documental. Es relevante el reconocimiento que hace el coordinador del libro al papel de las mujeres en el registro audiovisual y a la investigación antropológica, lo que da cuenta de historias contadas también desde ellas y para ellas.

Las ocho secciones: sustratos, otredades, espacios, divergencias, memorias, pedagogías, devenires e instantáneas, son palabras muy sugerentes que nos invitan a dar lectura a los trece capítulos, y en cada uno se abordan diferentes documentales del AEA y también otros que no están dentro pero que tienen una estrecha relación. Además, el libro está acompañado por una serie de fotografías de diferentes archivos que nos ayudan a tener un panorama más amplio sobre la producción documental.

El primer capítulo, "Él es dios y el origen de un nuevo cine etnográfico en México" de Álvaro Vázquez Mantecón, nos ofrece un contexto histórico de la producción de este filme, en el cual se pone en el centro la danza de los concheros, las procesiones y los cultos religiosos que convergen en el entonces Distrito Federal a mediados del siglo XX, y de los que aún podemos encontrar muestras en nuestros días en la ciudad e incluso fuera del país. En el texto hay una serie de reflexiones en torno al estilo narrativo del documental y su importancia dentro de la realización audiovisual mexicana, así como su estrecha relación con la forma de hacer antropología.

En el segundo capítulo, Eduardo de la Vega nos habla sobre la trayectoria de dos directores de documental sumamente relevantes para el AEA: Alberto Cortés y Rafael Montero, ambos egresados del Centro Universitario de Estudios Cinematográficos, que ha tenido un papel muy importante respecto al archivo, ya que varios de sus egresados y egresadas comienzan su labor fílmica ahí, con nuevas formas de representación y de entender el documental, así como una profesionalización en las producciones. La revisión de su trayectoria es relevante ya que ofrecieron una mirada crítica a la realización documental en el AEA y su paso por el mis-

mo fue decisivo para sus obras posteriores, convirtiéndose el archivo en un espacio de realización y de reflexión en torno al mundo "indígena" y sus representaciones; en este caso, como parte de un cine de autor.

En el capítulo titulado "Imaginarios cinematográficos de los pueblos rarámuri en la segunda mitad del siglo XX", Adriana Estrada nos presenta un recorrido histórico de las representaciones del pueblo rarámuri, haciendo un énfasis en sus retratos a través del cine con experiencias que dialogan con otras representaciones artísticas y académicas relacionadas con la región del noroeste. Los primeros testimonios son de Joseph Neuman en *Historias de las rebeliones en la sierra tarahumara 1626-1724*, también aborda el trabajo fotográfico y etnográfico de Car Lumholtz y de Rudolf Zabel, así como el trabajo de Robert Zingg.

La película *Tarahumara* (1965) de Luis Alcoriza es importante en el cine mexicano como una crítica social y que por primera vez cuestiona la relación Estado nación a través de la figura de un joven trabajador del INI y los pueblos originarios, en este caso con el pueblo tarahumara. *Sukiki* (1976), de François Lartigue y Alfonso Muñoz, da cuenta de la sobreexplotación en la sierra Tarahumara con un estilo documental particular. Por otro lado, *Raramuri Ra´Itsaara* (1983) y *Teshuinada* (1979) tienen intenciones diferentes dentro del marco de un mismo indigenismo. De igual manera, la autora tiene una reflexión relevante, pues se pregunta cómo sería la imagen de los rarámuris hecha por ellos, lo cual sería interesante que se investigara en el contexto actual, ya que a partir de un mayor acceso a dispositivos electrónicos quizá se ha generado una autorrepresentación.

"Los albergues infantiles en el discurso audiovisual del INI" es el capítulo escrito por Alejandra Jablonska, quien busca analizar el papel de los albergues escolares que este organismo instaló y puso en marcha para ofrecer educación a la niñez proveniente de los pueblos originarios y así integrarlos a la vida nacional del país, con todas las controversias que esto conlleva. La autora hace una crítica hacia la representación de la niñez por medio del análisis del discurso y la narrativa cinematográfica en los documentales que tenían como tema los albergues. El primer filme es *El Programa Mundial de Alimentos en los albergues indígenas* dirigido por Ernesto Heyerdahl de 1988, posteriormente se aborda *Días de albergue* de 1990 de Alfonso Muñoz y por último *Generación futura* de Alberto Becerril de 1955. Jablonska hace una revisión muy crítica de las contradicciones de lo que



se ve en las imágenes, en los textos y lo que se dice en voz en *off* de los dos primeros documentales, siendo el último el que muestra de manera activa esta situación –a través de una serie de entrevistas a los actores sociales de dos albergues de San Pedro y San Pablo Ayutla y El Espíritu Santo Tamazulapan–. También dan cuenta de las grandes problemáticas a las que se enfrentan y sobre todo lo rebasados que estaban ante el gran número de niños que llegaban y las demandas de estos.

El capítulo "Geografías audiovisuales del altiplano potosino" de Frances Paola Garnica busca explorar las representaciones de la geografía de esa región en el cine del INI y otros filmes de ficción y no ficción. Lo que más llama la atención de este texto es la metodología, que es muy diferente al resto, pues coloca en el centro a la región y su espacio. Uno de sus hallazgos es que para los filmes de ficción la zona ha servido para la realización de películas del género *western*, así como la vida de haciendas y rancherías. Para el documental el desierto ha sido más registrado y abordado desde diferentes aristas, teniendo como centro a los *wixaritari*. Sin duda, este artículo nos lleva al análisis del espacio, la geografía y el habitar desde el cine y destaca la capacidad de este último para generar cruces entre espacio y tiempo.

La autora encuentra que el desierto de Wirikuta es uno de los más registrados, dejando por fuera el área natural protegida Real de Guadalcázar, que presenta una degradación ambiental. Es un documento y recordatorio de que los territorios de los pueblos *wixarikas* llevan una disputa de larga data y que hasta nuestros días es visible el despojo; por ello, La Caravana de la Dignidad y la Conciencia Wixárika realizó una caminata en el mes de mayo de 2022 para exigir la devolución de más de 11 mil hectáreas; llegaron al zócalo de la Ciudad de México después de recorrer más de 900 kilómetros durante 32 días para exigir la restitución de sus tierras y demandar una audiencia con el presidente (Contreras, 2022).

En la sección Divergencias, el primer capítulo lo escribe Martha Urbina y se titula "Laguna de dos tiempos", testimonio de una modernidad forzada, homólogo del documental de 1982 de Eduardo Maldonado Soto. Este documental fue una coproducción del INI y el grupo Cine Testimonio y tuvo como particularidad un enfoque crítico y de denuncia sobre el plan de desarrollo petrolero en Minatitlán, Veracruz, instaurado por el gobierno federal. Es relevante ya que registró el proceso de marginación de las comunidades nahuas y popolucas.

La autora nos ofrece un análisis de la filmografía del grupo Cine Testimonio, del cual destaca su crítica y denuncia ante el desarrollismo y despojo de comunidades campesinas y de pueblos originarios en México, a través del cine directo y testimonial, además de un contexto histórico, económico y social del país y regional. De igual manera, nos habla de la realización de *Laguna de dos tiempos*, pues contaron con la participación de la antropóloga Victoria Novelo, por lo que el trabajo antropológico estuvo presente y se logró una mirada mucho más empática, según la autora.

Claudia Arroyo Quiroz escribe el capítulo titulado "Entre etnografía, historia y política". Los documentales del equipo de Luis Mandoki sobre los mazatecos hacen una reflexión sobre el desarrollo histórico del INI, desde sus acciones colonialistas con base en buenas intenciones, hasta sus críticas al interior de la institución, mismas que han posibilitado acciones relevantes como son la promoción del video indígena y la formación del AEA. Asimismo, el proyecto de Transferencia de Medios Audiovisuales fue un paso muy contundente hacia la búsqueda de la autorrepresentación y, posteriormente, el trabajo audiovisual que dirigió el cineasta Luis Mandoki en conjunto con otros realizadores y con antropólogos que produjeron dos documentales: *El día que vienen los muertos, Mazatecos I* y *Papaloapan Mazatecos II*, ambos de 1981. Estos filmes carecen de voz en *off*, utilizan subtítulos en español para registrar el mazateco y recolectar los testimonios de despojo, lo cual es un acto muy relevante para la época y una posición política frente a la lengua dominante que es el español en nuestro país.

El siguiente capítulo, "Generación futura: Una experiencia comunitaria 25 años después", de Alberto Becerril Montekio, tiene una valía especial, ya que su autor estuvo involucrado en el AEA y nos relata cómo se llevó a cabo el proceso de producción de esta película, así como un breve contexto histórico desde su perspectiva. A través de su largo caminar, Alberto reconoció la importancia de incorporar en los procesos de producción a los miembros de las comunidades, y aunque él dirigió el proceso de investigación, producción y creación en Generación Futura, ya había experimentado previamente con las producciones colaborativas. Así que para Alberto el proceso fue lo más importante en esta producción, porque considera que es cuando se obtiene más información y sobre todo se llega a una colaboración. La investigación la realizó a lado del doctor Gonzalo Camacho. De igual manera compartió producción y posproducción con el colectivo de jóvenes Video Tamix, originarios de Espíritu Santo



Tamazulápam Mixe, siendo los protagonistas los *ayuuk ja ay* o gente que habla el idioma de la montaña. Una parte medular en este artículo y que nos ofrece una pauta para futuros caminares del archivo, es que el autor hace una analogía sobre la alimentación y las imágenes, y asegura que consumir imágenes hechas industrialmente es igual de dañino que comer comida procesada, por lo que invita a ver imágenes hechas en casa. De ahí que nos describa las diferentes proyecciones que tuvo el documental dentro y fuera de las comunidades; en este sentido, representa un modelo muy circular de la imagen que me parece ejemplar.

En el capítulo "Las últimas voces kiliwa" de Eréndira Martínez nos confronta con la desaparición de una lengua a través del análisis del documental *Cruz Ochurte Kiliwa de 1995-1998*. La autora nos lleva a reflexionar sobre la lengua y su relación con los pueblos originarios, así como la importancia de los soportes de registro. A través de relatos de Cruz Uchurte que presenta la situación de su pueblo antes del destierro, el acaparamiento de terrenos y la explotación del hábitat, así como la falta de recursos económicos para reclamar sus propiedades, nos acerca a este íntimo y pequeño pueblo del norte en el que el contexto no parece ser muy prometedor. Si bien, la autora reconoce que el idioma no es lo único que compone a un pueblo, sí es parte fundamental de su identidad, por lo que este documental forma parte de la resistencia del pueblo kiliwa que busca renacer. El tema de la desaparición de las lenguas en nuestro país ha inspirado también a otras ficciones, como lo es la película *Sueño en otro idioma* (2017) de Ernesto Contreras.

Por su parte, "Mirar en Clave Ikoots. Lecturas etnográficas del primer cine indígena" de Lilia García Torres y Lourdes Roca expone algunos aspectos relevantes sobre el primer taller de cine indígena llevado a cabo en noviembre y diciembre de 1985, así como una lectura que busca reconocer desde las ficciones los aspectos antropológicos representados en las producciones finales. La idea del taller fue propuesta por Luis Lapone, quien tuvo la experiencia de los Talleres Varan con sede en Francia, desde los que se ha buscado formar a futuros cineastas de diferentes partes del mundo para que puedan filmar su propia realidad. Así, Luis buscó replicar este taller en varios centros coordinadores del INI; el de San Mateo del Mar fue el proyecto piloto del cual se desprendieron tres ejercicios fílmicos que se abordan y se analizan en este capítulo. Además, las autoras nos dan cuenta de cómo fue el proceso para poder realizar el

taller, encontrar a las mujeres participantes, la realización de los guiones, la investigación que hubo detrás y detalles sobre el trabajo de campo que acompañaba el taller.

El capítulo "El giro pedagógico en el cine etnográfico. Dominique Jonard y la animación colaborativa" de Itzel Martínez del Cañizo Fernández describe parte de los procesos de enseñanza y de representación de este artista. El trabajo de Dominique es un caso excepcional digno de mayor difusión. Su labor pedagógica se centra en la niñez de diferentes comunidades del país –aunque, particularmente se situó más en el estado de Michoacán– llevando la producción de animación a las niñas y niños que son los herederos de las narrativas de sus comunidades. La autora logra dar cuenta del valor de su trayectoria como realizador y nos presenta a una participante del taller de animación de Dominique que ahora es realizadora audiovisual gracias a la motivación e inspiración que el taller le dio.

El siguiente apartado es "Del AEA a la transferencia de medios audiovisuales: un cambio de paradigma en el ocaso del INI" de Alberto Cuevas Martínez expone el contexto en el que las políticas económicas y sociales en nuestro país, y también internacionales, dominaban a finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, las cuales repercutieron en el actuar de las instituciones sobre la sociedad civil, buscando que la gestión cultural quedara fuera de las instituciones gubernamentales. En este caso, en el AEA se buscó poner en práctica la Transferencia de Medios Audiovisuales a Organizaciones y Comunidades Indígenas de 1989 a 1994, con el fin de promover el uso del video entre los pobladores para crear sus propias producciones. En este sentido, hubo varios aspectos que posibilitaron esta iniciativa, así como proyectos previos como se mencionó. Por un lado, el autor destaca las políticas indigenistas que dieron sostén a estos talleres, mismas que acentúan los esquemas neoliberales del gobierno que encabezó Carlos Salinas de Gortari, por lo que esta nueva forma de entender la representación tiene diversas interpretaciones. Asimismo, el autor destaca los alcances y los retos a los que se enfrentaron en todo el proceso: desde los cambios tecnológicos, hasta la legitimación de los materiales como producciones audiovisuales, ya que poseen características particulares de las diversas comunidades.

En el último capítulo aparece la reflexión de Valeria Pérez sobre el AEA, y es sobre todo una invitación para una nueva circulación de las imá-



genes fuera de las instituciones, lo que es pertinente y necesario. El trabajo de edición y selección de fotografías a lo largo del libro, sin duda, es un tesoro que se disfruta y se agradece, porque al hablar de tantas imágenes se va antojando tener a la mano un fragmento de lo que se vivió.

A manera de conclusiones

Sin duda este libro nos confronta con el tiempo: con el presente en el que podemos reconocer que todos estos conflictos sociales y maltratos hacia los pueblos originarios del país, que se manifestaban hace ya varias décadas, siguen vigentes y se agravan; con el pasado, no solo el pasado de esos documentales, sino con el pasado colonial que hay detrás, que no es de décadas, sino de siglos. De igual manera nos confronta con el futuro, en el cual tienen que estar los pueblos originarios y ellos son los que podrán imaginar un futuro mejor.

Quizá la mayor deuda de este libro es no abordar el concepto "indígena", y que entre los propios miembros de los pueblos originarios ha surgido un ruido e incomodidad sobre el término; por ello, considero que la circulación de los documentales entre las comunidades también debe acompañarse de una amplia discusión sobre el tema.

Es necesario hacer énfasis en la posibilidad de ver los documentales después de escanear el código QR, que me parece muy atinado y, sobre todo, da cuenta de las múltiples capas de tiempos, espacios e incluso de tecnologías, así como de fragmentos, miradas, historias y demás que hay detrás de este archivo. Este aspecto hace reconocer la facultad de los libros y de las investigaciones de conjugar tantos elementos a la vez y de ponernos en tiempos y espacios diversos.



Bibliografía

Becerril, Alberto (2015). "El cine de los pueblos indígenas en el México de los ochenta", *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 25, pp. 30-49.

Contreras, Mónica (2022). "Caravana de Dignidad y Conciencia Wixárika avanza con paso firme hacia la CDMX", *Zona Docs*, 17 de mayo. https://www.zonadocs.mx/2022/05/17/caravana-de-dignidad-y-conciencia-wixarika-avanza-con-paso-firme-hacia-la-cdmx/ Consultado el 31 de mayo de 2024.

Piño Sandoval, Ana (2013). "El cine etnográfico mexicano", en María Guadalupe Ochoa Ávila (coord.). *La construcción de la memoria. Historias del documental mexicano*. México: Conaculta.

Rovirosa, José (1992). *Miradas a la realidad. Vol. II Entrevistas a documentalistas mexicanos*. México: CUEC, UNAM.

Filmografía

Alcoriza, Luis (dir.) (1965). *Tarahumara, cada vez más lejos* [película]. México, 105 min. Español.

Becerril, Alberto (dir.) (1995). *Generación futura México* [documental]. 60 min. Español y mixe.

Contreras, Ernesto (dir.) (2017). *Sueño en otro idioma* [película]. México, 103 min. Español.

Cruz, Carlos (dir.) (1995-1998). *Cruz Ochurte Kiliwa* [documental]. México, 50 min. Koleew/kiliwa y español.

Echevarría, Nicolás (dir.) (1979). *Teshuinada* [documental]. México, 29 min. Español.

Heyerdahl, Ernesto (dir.) (1988). *El Programa Mundial de Alimentos en los albergues escolares* [documental]. México, 17 min. Español.

Lartigue, François y Alfonso Muñoz (dirs.) (1976). *Sukiki* [película]. México, 29 min. Español.

Mandoki, Luis (dir.). (1981). *El día que vienen los muertos, Mazatecos I* [documental]. México, 69 min. Español.

— *Papaloapan Mazatecos II* [documental]. México, 50 min. Español.

Méndez, Óscar (dir.) (1983). *Raramuri Ra´Itsaara* [documental]. México, 70 min. Español y rarámuri.

Muñoz, Alfonso (dir.) (1990). *Días de albergue* [documental]. México, 26 min.





Karla Ballesteros es licenciada en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, maestra en Antropología Visual en FLACSO y doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana CDMX. Ha recibido premios y becas para la realización de audiovisuales y fotografías que abordan la migración, el género y prácticas culturales diversas. Sus líneas de investigación son migración, masculinidades y la fotografía como recurso etnográfico. Actualmente es profesora en el Departamento de Antropología en la UAM-Iztapalapa y está a cargo del Laboratorio de Antropología Visual. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores en nivel de candidata.